RAKYAT KECIL, ISLAM DAN POLITIK

Martin van Bruinessen

LKiS

RAKYAT KECIL, ISLAM, DAN POLITIK

Undang-undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta

Lingkup Hak Cipta

Pasal 2 :

1. Hak Cipta merupakan hak eksklusif bagi Pencipta atau Pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Ketentuan Pidana

Pasal 72 :

1. Barangsiapa dengan sengaja atau tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.0000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000.000,00 (lima milyar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

RAKYAT KECIL, ISLAM, DAN POLITIK

Martin van Bruinessen

Gading

Rakyat Kecil, Islam, dan Politik
Martin van Bruinessen

Desain sampul: Alit Ambara
Tata letak: Gapura Omah Desain
Penyelaras: Eka Zuliati
Penerjemah: Farid Wajidi dan Rika Iffati

Diterbitkan pertama kali dalam bahasa Indonesia oleh
Penerbit Gading, 2013, Yogyakarta

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Martin van Bruinessen
Rakyat Kecil, Islam, dan Politik
Martin van Bruinessen
Yogyakarta: Penerbit Gading
Cetakan I, Agustus 2013
xx + 482 hlm.; 14,5 x 21 cm

ISBN: 978-979-16776-2-2

Pengantar Penerbit

Orang miskin yang hidup di gang-gang sempit dan kecil, berdesak-desakan, kumuh dan kotor, sering menjadi himpunan angka statistik dalam laporan ilmu sosial dan dalam kebijakan pemerintah. Angka-angka itu menjadi panduan untuk memahami sekaligus membuat kebijakan. Tetapi seringkali hal ini menyesatkan, bukan karena angka-angka itu keliru, tetapi lebih karena ia tidak mampu menangkap inti paling dalam dari permasalahan kelompok tersebut. Angka-angka baru menunjukkan pagar depannya, belum menyentuh bagian dalam dan belakang dari rumah mereka yang disebut 'penduduk miskin' tersebut.

Diperlukan pengamatan yang lebih lama, luas, dan mendalam untuk memahami kelompok masyarakat seperti ini. Hal inilah di antaranya yang dilakukan Martin van Bruinessen terhadap penduduk Sukapakir di daerah Bandung. Penghuni kawasan ini, yang kebanyakan pendatang dari desa, berjuang di sektor informal sebagai pedagang keliling, tukang becak, dan lainnya. Keadaan mereka mirip dengan saudara-saudara mereka di kawasan kota dunia ketiga lainnya, yang didera laju pembangunan: terus mengalami marjinalisasi dan pemiskinan secara struktural. Yang menarik, keberuntungan dan kesialan mereka itu juga beririsan dengan perubahan-perubahan besar politik di tingkat nasional.

Bergerak dari kawasan kecil dan terbatas, namun bisa menjadi pencerminan kawasan serupa di kota-kota lain di Indonesia, Martin menuju ke panggung nasional di mana terjadi tarik-ulur antara

masyarakat muslim dan Negara. Pada masa senjakala Orde Baru, Islam menjadi kartu penting yang diperebutkan. Negara melalui lembaga seperti Majlis Ulama Indonesia (MUI), Kementerian Agama, dan organisasi Ikatan Cendikiawan Muslim Indonesia (ICMI) berusaha mengkooptasi dan menjadikan Islam sebagai legitimasi kekuasaannya, tetapi para aktivis, cendikiawan, dan jurnalis mencoba melawan di seberangnya. Tarik-ulur ini berlangsung hingga sekarang dan sekaligus menjadi titik masuk memahami fenomena agama (Islam) dalam kekuasaan politik sesudahnya.

Terakhir penulis menyajikan dinamika gerakan masyarakat sipil untuk membangun Indonesia masa depan. Menarik bahwa penulis memasukkan kelompok-kelompok politik islamis seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan gerakan-gerakan Salafi dan Tarbiyah, sebagai bagian masyarakat sipil juga. Tentu saja dapat dibayangkan bahwa selain berhadapan dengan Negara atau berusaha mengubah dan memengaruhi Negara, untuk kepentingan mereka masing-masing, kedua kelompok masyarakat sipil ini harus saling berhadapan juga seperti acapkali terjadi. Seperti juga cendikiawan dan aktivis, kelompok masyarakat sipil juga tidak berwajah tunggal.

Tulisan-tulisan dalam buku ini dibuat berdasarkan riset yang terentang selama 30 tahun. Dua hal penting yang hendak ditawarkannya. Pertama, gambaran bagaimana perubahan sosial, politik, dan keagamaan berlangsung selama tiga dekade terakhir ini. Kenyataan bahwa riset sekian puluh tahun itu masih relevan hingga kini menunjukkan bahwa tidak ada perubahan yang signifikan. Ada situasi yang bersifat struktural, yang membuat kalangan bawah itu tetap miskin dan kian miskin. Sementara di ranah politik tingkat nasional, Islam kian mendapatkan tempatnya yang signifikan, sekaligus juga ambivalen.

Kedua, sebagai suatu tulisan-tulisan yang didasarkan pada riset dan 'riset-ulang' di lapangan dari seorang yang bertahun-tahun bekerja sebagai peneliti sekaligus pengajar metode penelitian, tulisan-tulisan ini menjadi contoh yang baik bagaimana melakukan riset lapangan dan

menuliskannya. Metode etnografi yang bisa mengangkat 'pandangan dari bawah' sangat diperlukan, untuk tidak meletakkan kelompok masyarakat tersebut semata himpunan angka.

Hal inilah yang mendorong kami menerbitkan buku ini. Semoga ada manfaatnya!

Kata Pengantar Penulis

Tulisan yang dikumpulkan dalam buku ini merupakan rangkuman tigapuluh tahun pengamatan saya tentang Islam dan masyarakat di Indonesia, di mana saya berusaha mengambil pandangan 'dari bawah' —dengan memfokus pada pengalaman rakyat miskin, berbagai kelompok dan gerakan yang dimarjinalkan secara politik dan sosial, dan usaha-usaha membangun ekonomi dari bawah. Tiga bagian buku ini kurang lebih sesuai dengan tiga tahap hidup dan perkenalan saya dengan Indonesia.

Pada tahun 1983-1984 saya melakukan penelitian saya yang pertama di Indonesia; selama hampir satu tahun saya hidup dalam sebuah kampung miskin di kota Bandung, dan saya berusaha mengambil bagian dalam kehidupan sehari-hari tetangga-tetangga saya. Penelitian ini diilhami oleh bacaan dan pengalaman saya sebelumnya di Turki dan Iran, di mana saya menyaksikan kebangkitan Islam sebagai gerakan politik dan revolusi Islam. Saya meyakini bahwa perpindahan penduduk secara massal dari desa dan kota kecil ke kota-kota besar merupakan salah satu faktor yang menyebabkan munculnya kaum mustadh'afin di atas panggung sejarah dan melahirkan gerakan politik Islam tersebut. Melalui penelitian lapangan saya berusaha memahami apakah ada perkembangan serupa di Indonesia; bagaimana dampak migrasi ke kota dan marjinalisi sebagian kaum pendatang terhadap sikap dan perilaku beragama mereka.

Dari tahun 1986 sampai 1990 saya bekerja di LIPI Jakarta sebagai konsultan untuk metode penelitian, dan dari 1991 sampai 1994 di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai dosen berbagai

mata kuliah program Pascasarjana. Selama di LIPI, saya sering turun ke lapangan (dari Aceh sampai Sulawesi dan Lombok) mendampingi peneliti-peneliti LIPI Pusat dan universitas daerah dalam program penelitian tentang Sikap dan Pandangan Hidup Ulama Indonesia serta sebuah program penelitian mengenai Koperasi dan Budaya Lokal. Melalui program penelitian ulama saya juga berkenalan dengan aktivis dan intelektual muda Islam—orang seperti Abdurrahman Wahid, Nurcholish Madjid, Jalaluddin Rakhmat, Moeslim Abdurrahman, Warda Hafidz, Masdar F. Mas'udi—dan saya belajar banyak dari mereka. Di IAIN Sunan Kalijaga, selain mengajar saya sempat banyak berkeliling di pulau Jawa dan Madura, mewawancarai banyak ulama, guru tarekat dan tokoh lainnya serta berkenalan akrab dengan aktivis mahasiswa dan LSM. Tahun-tahun saya bekerja di Indonesia ini merupakan masa menarik dalam perkembangan hubungan negara dengan ummat Islam. Kebijakan "azas tunggal" kelihatannya telah berhasil melumpuhkan Islam sebagai kekuatan politik dan memperkuat Islam "non ideologis". Berbagai jenis LSM Muslim muncul, wacana intelektual Islam mendapat dukungan dan mewarnai kegiatan dakwah, kelas menengah Muslim dengan gaya hidupnya sendiri menampakkan dirinya. Sekitar tahun 1990, Soeharto secara mengejutkan membuat koalisi baru dengan sebagian kelas menengah Islam "modernis" (termasuk banyak mantan oposannya) dan mensponsori berdirinya ICMI, Bank Muamalat dan koran Republika. Pengikutsertaan Muslim "santri" dalam kabinet, birokrasi dan angkatan bersenjata semakin mencolok. Di bawah permukaan, gerakan radikal mempersiapkan diri untuk peranan yang kelak mereka mainkan menjelang dan sesudah runtuhnya Orde Baru.

Sejak tahun 1994 saya lebih banyak berada di Belanda, mengajar di Universitas Utrecht serta membimbing dan mengkordinasi penelitian di ISIM (International Institute for the Study of Islam in the Modern World), tetapi saya hampir setiap tahun sempat kembali ke Indonesia untuk kunjungan lebih pendek. Saya juga dilibatkan dalam berbagai program penelitian tentang perkembangan sosial dan politik di

Indonesia pasca Soeharto, dengan titik berat kepada masyarakat sipil (*civil society*). Saya belajar banyak dari para peneliti muda Indonesia yang saya bimbing dalam rangka program-program tersebut. Tulisan dalam Bagian Ketiga buku ini mencerminkan keterlibatan saya dengan diskusi tentang masyarakat sipil dan demokratisasi, dan tentang asal-usul gerakan Islam radikal di Indonesia.

Sukapakir, sebuah kampung miskin di kota Bandung, merupakan lokasi Bagian Pertama buku ini. Hampir semua penduduknya adalah pendatang, yang sebagian besar berasal dari dua wilayah dengan budaya agak berbeda: Priangan dan pesisir utara (Indramayu-Cirebon-Brebes-Tegal). Riwayat hidup mereka mirip riwayat hidup penduduk kawasan kumuh lainnya di negara Asia, Afrika dan Amerika Selatan, tetapi juga mencerminkan peristiwa-peristiwa besar sejarah nasional Indonesia: Revolusi, Darul Islam, Demokrasi Terpimpin dan larangan Masyumi, Konfrontasi Malaysia, "G30S" dan demo-demo Angkatan '66, jatuhnya Sukarno dan penumpasan komunis dan kiri lainnya, konsolidasi Orde Baru dengan kebijakan pembangunannya serta depolitisasi Islam. Keberangkatan mereka dari desa asal, dan sukses atau kegagalan dalam usaha-usaha mereka di kota sering disebabkan oleh peristiwa besar itu. Sebagian besar mereka mencari nafkah dalam "sektor informal", sebagai pedagang keliling, penarik becak dan sebagainya, dan mereka berhadapan dengan kebijakan pemerintah daerah yang semakin membatasi peluang bergerak sektor informal itu. Tulisan saya menggambarkan situasi dan kondisi tahun 1980-an, tetapi secara garis besar masih relevan untuk masa kini. Walaupun kelas menengah telah mengalami kemajuan nyata dan menjadi lebih makmur dalam beberapa dasawarsa akhir ini, orang miskin tetap miskin. Saya sering sempat kembali ke Sukapakir dalam tahun-tahun berikut, untuk menengok dan berbincang dengan kenalan lama di sana, dan sebagian besar pengamatan saya yang lama masih tetap berlaku.

Artikel-artikel dalam Bagian Kedua membahas berbagai aspek Islam dan politik di Indonesia pada masa Orde Baru. Fokus perhatian di sini bukan lagi suatu lokasi terbatas seperti Sukapakir, melainkan panggung nasional. Ulama dan cendekiawan Muslim, politisi dan aktivis Islam yang menjadi pemeran utama dalam bagian buku ini. Rezim Orde Baru dan ambisinya untuk mengubah wacana Islam sesuai dengan kepentingannya merupakan benang merah dalam semua tulisan ini, tetapi ada juga berbagai bentuk perlawanan—dengan tangan, dengan lidah, atau dalam hati. Selain lembaga resmi seperti Majelis Ulama Indonesia dan Departemen (sekarang Kementerian) Agama, yang merupakan penghubung antara ummat Islam dan negara, dan ICMI yang memobilisasi dukungan terhadap Soeharto dari segmen-segmen ummat Islam yang pernah merasa disingkirkan, bagian ini juga membahas peran gerakan sempalan ("sekte") dan gerakan fundamentalis sebagai gejala protes dan perlawanan terhadap rezim politik dan elit agama yang mapan. Tulisan terakhir dalam bagian ini membahas wacana anti-Yahudi dan teori konspirasi yang telah menjadi sangat popular di kalangan Islam dan berusaha memahami asal-usul wacana tersebut dan sebab daya tariknya.

Baik gerakan-gerakan Islam radikal maupun usaha-usaha menguatkan masyarakat sipil Muslim telah hadir pada zaman Orde Baru, tetapi dua-duanya berkembang pesat dan menjadi sangat menonjol pada masa Reformasi dan sangat mewarnai wajah Islam Indonesia pada awal abad ke-21. Artikel-artikel dalam Bagian Ketiga mengambil fenomena LSM (Ornop) Muslim dan gerakan gerakan radikal sebagi tema pokok. Saya manganggap keduanya sebagai bagian dari masyarakat sipil dan saya melihat potensi positif dalam dua-duanya, tanpa mengingkari perbedaan yang mendasar antaranya. Jama'ah seperti gerakan Tarbiyah, NII, Hizbut Tahrir dan Salafi punya potensi untuk memberdayakan anggota-anggotanya dan meningkatkan kepercayaan pada sesama anggotanya. Gerakan-gerakan tersebut memberikan suara kepada orang yang pernah merasa termarjinalisasi dan menawarkan lingkungan yang mendukung. Yang

membedakan mereka dari ormas dan LSM ialah sikap eksklusif dan curiga terhadap orang di luar jama'ah mereka sendiri.

Pengamatan Putnam (2000) tentang dua jenis "modal sosial", yaitu pertalian sosial "yang mengikat" dan "yang menjembatani", berguna untuk lebih memahami perbedaan itu. Jenis pertama terdiri dari pertalian antara sesama anggota kelompok (etnis, agama, kelas sosial, dsb.) dan memperkuat solidaritas dan kekompakan kelompok tersebut; yang kedua merupakan hubungan antara warga kelompok-kelompok yang berbeda (antar-etnis, antar-agama, antar-budaya, dsb.). Pertalian yang mengikat boleh jadi sangat penting bagi individu-individu bersangkutan, tetapi kalau tidak diimbangi oleh pertalian antar-kelompok yang menjembatani, bahaya konflik horizontal meningkat dan ada kemungkinan masyarakat akan terpecah.

Artikel-artikel dalam Bagian Ketiga ditulis antara tahun 2002 dan 2008 dan mencerminkan analisa dan penilaian saya pada zaman itu. Semoga masih berguna untuk dibaca sekarang, walaupun situasi telah berubah. Kecuali beberapa koreksi kecil, saya tak mengubah teks tulisan itu sesuai dengan pengetahuan dan persepsi saya sekarang. Misalnya saya sekarang tidak lagi begitu optimis tentang potensi PKS sebagai kekuatan moral dan teladan bagi partai lain—tetapi pada saat penulisan potensi itu memang ada (dan saya tidak ingin mengesampingkan kemungkinan bahwa kader-kader muda dan berdedikasi dapat mengembalikan gerakan itu kepada semangat aslinya). Tetapi saya percaya bahwa tulisan ini secara global memberikan gambaran cukup adil tentang gerakan-gerakan keagamaan "dari bawah" pasca Orde Baru.

Singapura, Juni 2013

Ucapan Terima Kasih

Penelitian yang mendasari buku ini tidak mungkin saya lakukan tanpa dukungan beberapa lembaga yang membiayai dan memfasilitasi penelitian itu. KITLV (Lembaga Kerajaan Belanda untuk Ilmu Bahasa, Ilmu Bumi dan Antropologi) merupakan lembaga cukup bergengsi untuk kajian tentang Indonesia, dan saya merasa beruntung diterima sebagai salah satu peneliti *post-doc* ketika saya melamar di sana pada 1982. Perpustakaan KITLV punya koleksi buku, majalah dan dokumen tentang Indonesia yang luar biasa kaya, termasuk banyak dokumen dan publikasi tidak resmi, dan saya mengambil banyak manfaat dari koleksi-koleksi tersebut. KITLV pula yang membiayai perjalanan saya ke Indonesia serta penelitian lapangan di Bandung. DR. Edi Ekadjati dari Universitas Padjadjaran bersedia bertindak sebagai mitra Indonesia dalam penelitian saya, dan Unpad membiarkan saya memanfaatkan berbagai fasilitas. LIPI, selain memfasilitasi izin penelitian, beberapa tahun kemudian menempatkan saya sebagai konsultan untuk metode penelitian. Saya diundang ke LIPI oleh Wakil Ketuanya, Pak Mochtar Boechori, dan diperbantukan ke lembaga ilmiah itu oleh majikan lama saya, KITLV. Selama empat tahun tugas di LIPI, KITLV lagi yang membiayai gaji dan ongkos perjalanan saya.

Lembaga berikut yang berikan saya kesempatan kembali ke Indonesia ialah INIS, Program Kerjasama Indonesia Belanda untuk Studi Islam. Program INIS ditandatangani oleh Departemen Agama R.I. dan Universitas Leiden, dibiayai oleh Departemen Luar Negeri Belanda, dan dimaksudkan untuk meningkatkan pendidikan dan penelitian IAIN. Dalam rangka INIS, banyak alumni IAIN sempat meneruskan studi di Belanda, dan beberapa dosen Belanda telah mengajar di IAIN (sekarang UIN) Ciputat dan Yogyakarta. Dari 1991 sampai awal 1994 saya mengajar di Yogya, diperbantukan oleh

INIS / Universitas Leiden, atas usul Prof. Wim Stokhof, pencetus dan direktur INIS.

Kunjungan-kunjungan pendek ke Indonesia selama dua dasawarsa akhir dibiayai dari anggaran penelitian saya sebagai dosen / professor di Universitas Utrecht dan ISIM, dengan sumbangan dari program "Civil Society in Historical Perspective" (Masyarakat Sipil dalam Perspektif Sejarah) di KNAW (Akademi Ilmu-Ilmu Kerajaan Belanda). Saya mengucapkan terima kasih kepada semua lembaga tersebut yang telah mempercayai saya dan memfasilitasi penelitian saya.

Dalam jangka waktu tiga puluh tahun ini, banyak sekali orang yang telah membantu saya, dengan cara mereka masing-masing, dalam melakukan penelitian dan analisis terhadap masalah-masalah yang termuat dalam buku ini. Tanpa bantuan mereka, saya tidak akan pernah dapat menulis artikel-artikel ini. Sebagian mereka telah menemani saya di lapangan, sementara yang lain berbagi pengetahuan bersama saya dalam berbagai diskusi, mengenalkan saya kepada literatur atau mempertemukan saya dengan informan. Saya merasa sangat beruntung telah berkenalan dengan mereka, dan saya mengaku berhutang budi kepada teman dan kenalan yang namanya menyusul di bawah ini (dalam urutan abjad):

Taufik Abdullah, Moeslim Abdurrahman (alm.), A. Mukti Ali (alm.), Ihsan Ali-Fauzi, KH. Ma'ruf Amin, Analiansyah (alm.), Syafi'i Anwar, Kirsten dan Adam Assegaf, Irfan S. Awwas, Imam Aziz, Azyumardi Azra, Bachtiar A.L., Chaider S. Bamualim, Ahmad Baso, Hamid Basyaib, Ben van Bronkhorst, Mochtar Buchori, Ahmad Najib Burhani, Lance Castles, Al Chaidar, Junior Chaniago, Habib Chirzin, Burhanuddin Daya, Setyo Hajar Dewantoro, Kees van Dijk, Toni "Pangcu" Driyantono, Djohan Effendi, Bisri Effendy, Edi Ekadjati (alm.), Mariette dan Jaap Erkelens, Erwiza Erman, Abdullah Fadjar, Ciciek Farcha, A.M. Fatwa, Greg Fealy, Andrée Feillard, Herb Feith (alm.), Listiyorini Goenarto, Alijah Gordon (alm.), Wardah Hafidz, UU. Hamidy, Syamsuddin Haris, Titi Haryanti, Noorhaidi

Hasan, Muhammad AS Hikam, Kholidy Ibhar, Moch Nur Ichwan, Mahrus Irsyam (alm.), Sidney Jones, Eddy Ahmad Junaedi, Nico Kaptein, M. Rusli Karim (alm.), Tati Krisnawaty, Kuntowidjojo (alm.), Hilman Latief, M. Sanusi Latief, Merlyna Lim, Anton Lukas, Nurcholish Madjid (alm.), KH. Sahal Mahfudz, Lies M. Marcoes, Mastuhu, Muhammad Khalid Masud, Masdar F. Mas'udi, Masyhuri, Johannes "Joke" Moeliono (alm.), Ahmad Syafi'i Mufid, Saiful Mujani, Mujiburrahman (al-Banjari), Niels Mulder, KH. Muchith Muzadi, Ismed Natsir, Zastrouw Al-Ngatawi, Farish A. Noor, Koos Noorduyn (alm.), Usman Pelly, Poncke Princen (alm.), M. Dawam Rahardjo, Ahmad Rahman (Bugis), Ghaffar Rahman, Jalaluddin Rakhmat, Merle C. Ricklefs, Rini PWI, Anas Saidi, Ridwan Saidi, Henk Schulte Nordholt, Nico Schulte Nordholt, Alwi Shihab, Jim Siegel, Riza Sihbudi, Mohamad Sobary, Oemar Soeriaatmadja (alm.), Paule dan Karel Steenbrink, Wim Stokhof, Rusdi Sufi, Nasir Tamara, Quinton Temby, Roger Tol, Jacob Vredenbregt, KH. Abdurrahman Wahid (alm.), Din Wahid, Hasyim "Iim" Wahid, Farid Wajidi, Wiladi, Muhammad Wildan, Willem Wolters, KH. Ali Yafie, Badri Yatim (alm.), Suhaimie Zahra.

Dua rekan yang punya peran khusus dalam penulisan buku ini: Lies Marcoes, asisten penelitian di Sukapakir dan rekan dalam berbagai penelitian sesudahnya, ikut menulis Bab 1, sedangkan Farid Wajidi turut menulis Bab 12 (sebagian berdasarkan penelitian Farid). Farid juga yang menerjemahkan Bab 1 s/d 7. Saya mengucapkan terima kasih khusus kepada keduanya.

Sebagian buku ini (Bab 1 s/d 7) pernah diterbitkan, dengan judul yang sama, oleh Penerbit Bentang Budaya pada tahun 1998. Edisi pertama itu menjadi korban krisis ekonomi dan politik masa itu: editing terjemahannya kurang sempurna, oplahnya kecil dan peredarannya terbatas. Saya senang sekali ketika teman-teman Penerbit Gading (Yayasan LKiS) mengusulkan kepada saya untuk menerbitkan ulang buku tersebut dengan menambah beberapa tulisan lain.

DAFTAR ISI

Kata Pengantar Penulis v
Ucapan Terima Kasih xi

BAGIAN PERTAMA
Sukapakir: Kehidupan Rakyat Kecil di Bandung
Bab 1 Kisah Rakyat yang Gagal ~ 3
Bab 2 Duit, Jodoh, Dukun: Perubahan Budaya di Kalangan Pendatang di Bandung ~ 39
Bab 3 Pendatang Miskin di Bandung: Pemukiman dan Pekerjaan ~ 87

BAGIAN KEDUA
Ulama, Gerakan-Gerakan Agama dan Politik di Indonesia
Bab 4 Ulama dan Politik di Indonesia ~ 133
Bab 5 Fundamentalisme Islam: Agama atau Gejala Sosial? ~ 165
Bab 6 Gerakan Sempalan di Kalangan Umat Islam Indonesia: Latar Belakang Sosial-Budaya ~ 195
Bab 7 Negara Islam atau Islam Negeri? Lima Puluh Tahun Hubungan Islam-Negara di Indonesia ~ 223
Bab 8 Yahudi sebagai Simbol dalam Wacana Islam Indonesia Masa Kini ~ 261

BAGIAN KETIGA
Islam, Masyarakat Sipil, dan Gerakan Radikal di Indonesia Pasca Soeharto
Bab 9 Asal Muasal Radikalisme Islam di Indonesia Pasca Soeharto ~ 285
Bab 10 Keterlibatan Islam Pasca-Soeharto dengan Masyarakat Sipil dan Demokratisasi ~ 329

Bab 11 Pesantren Islamis dan Tradisionalis
Dalam Indonesia Masa Kini ~ 367
Bab 12 *Syu'un Ijtima'iyah dan Kiai Rakyat*: Islam Tradisionalis,
Masyarakat Sipil, dan Permasalahan Sosial ~ 401
Sumber Tulisan ~ 435
Tentang Penulis ~ 439
Daftar Pustaka ~ 441
Indeks ~ 471

BAGIAN PERTAMA

Sukapakir:
Kehidupan Rakyat Kecil
di Bandung

Bab 1

Kisah Rakyat yang Gagal

Artikel berikut pernah dimuat di dalam Majalah Tempo, 27 Oktober 1984. Ini adalah bagian dari hasil penelitian lapangan pertama di sebuah kampung perkotaan yang paling miskin di Bandung. Kehidupan sehari-hari di Sukapakir pada waktu itu sarat diwarnai operasi "tibum"(penertiban umum), yaitu pembatasan ruang gerak bagi becak dan pedagang kaki lima, demi kelancaran lalu lintas dan keindahan kota. Melalui artikel ini, kami berusaha menunjukkan sisi lain dari kebijakan "penertiban" tersebut. Pemiskinan dari lapisan masyarakat yang pendapatannya tergantung pada sektor informal.. Semua nama dalam laporan ini disamarkan, tetapi kisah yang diceritakan didasarkan pada pengamatan lapangan dan wawancara dengan warga penduduk di dua RT di Sukapakir yang berlangsung selama 10 bulan. Dalam penelitian lapangan ini, saya dibantu oleh Lies M. Marcoes, sarjana Ushuluddin IAIN Ciputat, dan Titi Haryanti, sarjana Antropologi Universitas Padjadjaran. Kerja sama dengan mereka sangat membantu saya memasuki dan memahami lingkungan rakyat kecil itu, dan saya belajar banyak dari mereka. Laporan ini saya tulis bersama Lies M. Marcoes.

Sebagai catatan, sampai saat ini kami kerap mengunjungi daerah ini. Terdapat beberapa perubahan. Suasana kampung tampak lebih bersih dengan jadwal pembuangan sampah yang lebih teratur. Namun sulit untuk mengatakan bahwa telah terjadi perubahan yang berarti dari apa yang kami temukan dalam penelitian 30 tahun lalu. Beberapa tetangga kami telah menyingkir ke daerah yang lebih miskin. Atau bertahan dalam situasi yang lebih miskin. Beberapa dari mereka ada yang dapat

mengubah kehidupan karena anak-anaknya berhasil menciptakan usaha baru dalam bidang perdagangan di sektor informal terutama makanan olahan.

Inilah kisah kehidupan yang fakir di Sukapakir. Sukapakir merupakan sebuah kampung di Kotamadya Bandung bagian selatan, yang hanya bisa Anda jangkau dengan jalan kaki atau sepeda motor. Dari Jalan Pagarsih, Anda berjalan terus ke selatan, masuk lorong dan gang sempit. Di mulut gang, gerobak, motor, dan pejalan kaki terkadang harus antre, lalu bergiliran dari arah yang saling berlawanan meniti jalan yang dipersempit oleh sebuah selokan di sisi yang lain. Muatan selokan itu: air comberan hitam pekat, sampah, dan kotoran dari WC.

Sepanjang gang anak-anak asyik bermain, sementara para ibu mereka sibuk bekerja. Mereka berjualan makanan kecil, mencuci baju dan perabotan rumah tangga, keramas, menyikat gigi, atau mengangkut air dari MCK (mandi, cuci, kakus). Karena satu-satunya tempat yang lowong hanya gang itu, hampir semua kesibukan berlangsung di sana. Di sanalah "nadi" daerah yang dinamakan Sukapakir itu.

Anda jangan berharap bisa melihat kehijauan di antara rumah-rumah yang berdempet-dempet hampir tanpa halaman. Tak perlu heran, kawasan ini, menurut sensus penduduk 1980, adalah salah satu kelurahan yang terpadat di Kota Bandung. Penghuninya terdiri dari tukang-tukang bakso, tukang bubur, pengupas bawang, pedagang kaki lima, tukang becak, pelacur, dan dukun. Cerita tentang mereka adalah kisah orang-orang kecil yang senantiasa berikhtiar, tetapi terus-menerus gagal.

***

Bu Samsu contohnya. Selepas subuh, Bu Samsu sudah ada di Pasar Ciroyom. Pekerjaan rutinnya adalah berbelanja untuk warungnya. Di belakangnya mengekor si Nanang, anaknya, menggusur gerobak tempat ibunya menampung barang-barang belanjaan. Bu Samsu

sangat berhasrat menambah belanjaan dan sayuran segar. Tapi uang di balik kutangnya tak cukup lagi. Akhirnya, ia hanya melengkapi belanjaan dengan *sambeleun* (cabe, bawang, serta tomat). Ketika uangnya tinggal Rp 100 ia pun berhenti belanja. Sisa uang itu ia siapkan untuk *ngaburuhan (*upah si Nanang*),* satu-satunya anak Bu Samsu yang masih mau menerima upah *cepek.*

Hari ini, Bu Samsu tidak dapat menambah jualannya. Dalam beberapa bulan ini, isi warung Bu Samsu memang tampak *ngos-ngosan.* Ia tak habis pikir mengapa ini bisa terjadi. Padahal tiap hari ada jualannya yang laku. Heran!

Ada yang berkata bahwa Bu Samsu orangnya kelewat baik. Setiap orang boleh *ngebon.* Jumlah utang kadang ia catat, tapi lebih sering tidak, dan semata-mata tergantung pada kesadaran yang berutang. Ia merasa bersyukur masih diberi rezeki berlebih dibandingkan dengan nasib para pengemis yang kadang datang belanja kepadanya. Bu Samsu yakin, ada sebab lain yang "mengganggu" usahanya yaitu sebuah gangguan aneh yang tidak dapat diidentifikasi dengan tata buku. Di Jawa Barat, menurut kepercayaan orang, ada *kencit* atau *tuyul*, makhluk halus yang suka mencopet. Tentu saja, ini piaraan orang yang ingin kaya tanpa bekerja. Beberapa pedagang di daerah itu berjaga-jaga dengan *isim,* kemenyan, atau jimat agar *kencit* tidak *nyelonong* ke laci mereka. Mang Ikin misalnya, pedagang bubur keliling ini mengatakan bahwa hasil jualannya baru dapat dirasakan lumayan setelah ia membeli jimat anti-*kencit* dari seorang dukun.

Tetapi, Bu Samsu hampir tidak percaya sumber gangguan warungnya adalah *kencit.* Kalau begitu apa? Ia pernah berusaha mencari jawabannya sendiri, misalnya dengan jalan bertapa di suatu gunung di Kabupaten Bandung. Dalam pertapaannya ia "melihat" ada tiga orang yang menyiramkan air di depan warungnya. Menurut dugaannya itu pasti orang-orang yang iri. Kendati begitu, ia mendiamkan saja dan tidak membalas. Ia hanya sering tahajud —sembahyang malam— mohon perlindungan Tuhan. Tapi, Pak Samsu, suaminya, tak sesabar istrinya. Suatu hari si bapak *dedukun,* berkonsultasi dengan orang

"pintar". Orang pintar itu—yang kerap menolong keluarga ini dengan hasil yang amat meyakinkan—setuju dengan penglihatan Bu Samsu dan membuat penangkal. Keluarga Bu Samsu kemudian membuat selamatan kecil, "buang sial" namanya. Betul, kata Bu Samsu beberapa minggu kemudian, jualannya jadi *haneuteun,* laris. Sayangnya, hal itu tak berlangsung lama. Bu Samsu kembali mengeluh, warung rugi terus, uang lagi-lagi kurang. Untuk menambah modal, ia mulai pinjam dari bank keliling alias rentenir.

Jika ia sadar apa yang menyebabkan warungnya merosot, tentu saja ia tidak akan susah-susah pergi ke gunung segala. Sebab, sebenarnya ia juga tahu bahwa kalau ia pergi ke pengajian dan warungnya ditunggui anak gadisnya, pasti akan ada uang yang menguap dari lacinya. Belum lagi tiga anak laki-lakinya yang sudah doyan merokok. Mereka bolak-balik masuk warung meminta rokok. Kebutuhan dapur sehari-hari juga mengambil dari warung. Semuanya tanpa perhitungan sama sekali. Seharusnya warung itu merupakan tambahan pendapatan keluarga. Suaminya pensiunan pegawai KUA; kadang-kadang ia juga menerima honor sebagai ustad yang memberi pengajian bagi buruh di pabrik-pabrik. Namun pendapatan bulanan ini kadang-kadang sudah ludes pada minggu kedua atau ketiga. Selebihnya mengambil kebutuhan dari warung.

Keluarga ini adalah keluarga besar, dan tujuh dari delapan anaknya masih sekolah. Si sulung tamat STM, menganggur. Tiga lainnya duduk di bangku SMA, sisanya SMP, dan SD. Setiap tiba masa tes atau ujian, keluarga ini mengeluh berat. Pengeluaran untuk biaya pendidikan jauh lebih besar daripada penghasilan. Untuk itu, mereka pinjam lagi kepada saudara atau rentenir.

Ketika anak sulungnya lulus STM, Bu Samsu sangat bersuka cita. Tapi itu tak berlangsung lama karena ijazah anaknya masih ditahan sekolah. Uang sekolah menunggak tujuh bulan dan uang ujian ternyata malah dipakai jajan si anak sendiri. Bu Samsu amat terpukul. Kerja kasar mana mungkin karena anaknya sendiri tidak sudi mencari pekerjaan yang tidak sepadan, seperti menarik becak. Sementara itu,

dua anak laki-lakinya harus segera disunat. Hajat pun direncanakan enam bulan sebelumnya. Rumah dipermak dan banyak tamu yang datang. Ada harapan sumbangan para tamu akan cukup mengganti biaya perhelatan. Sialnya banyak tamu yang datang dengan membawa amplop yang hanya berisi Rp 100-200. Padahal biaya hajat, selain uang dari tabungan, adalah pinjaman dari rentenir plus uang warung. Namun, setelah hajat, warung Bu Samsu buka lagi dan isinya cukup lengkap. Hanya, kali ini, isi warungnya bukan lagi milik sendiri. Bu Samsu hanya menerima titipan alias sekadar konsinyasi.

***

Warung Bu Samsu tentu bukan kasus satu-satunya yang bernasib serupa itu. Ma Erat, misalnya, ia boleh dikata orang pertama yang *ngewarung* di Sukapakir. Kira-kira tahun 1960 Erat dan suaminya, Otong, pindah ke daerah ini. Otong cuma pedagang kecil yang — herannya — selalu gagal meskipun sudah berusaha mati-matian. Dia sebetulnya cukup ulet, berjualan apa saja pernah ia lakukan, contohnya sayuran, loakan, perhiasan imitasi, tahu, tempe, dan lain-lain Dia berkeliling Kota Bandung dengan pikulan. Sering juga ia sampai ke Cianjur, Sukabumi, dan Tasikmalaya. Tetapi apa pun yang ia jual dan sejauh mana pun ia melangkah, hasilnya cukup pun tidak. Untunglah istrinya tidak kehilangan akal. Di rumahnya ia mulai berjualan rokok ketengan, kue-kue, dan barang kelontong. Belakangan malah ia berjualan nasi sayur segala. Bahkan beberapa tahun kemudian, ketika suaminya kapok berjualan keliling karena sering dipalak, Erat meyakinkannya bahwa dengan membuka warung saja mereka akan bisa hidup.

Melihat usaha Erat yang cukup menguntungkan, banyak orang mulai mengikuti jejaknya. Warung-warung lain pun segera bermunculan. Itu terjadi menjelang akhir 60-an. Jumlah warung tumbuh lebih cepat daripada pertambahan penduduk sehingga Erat pun mulai merasakan tekanan persaingan. Sampai-sampai, ketika harga barang-barang di grosir naik, ia sama sekali tidak berani

menaikkan harga barang-barang di warungnya. Dengan sendirinya keuntungannya semakin berkurang atau malah kadang-kadang ia tak sanggup lagi mengisi warungnya. Tapi bagaimanapun warung harus tetap dipertahankan. Untuk mempertahankannya, mereka pun kemudian menjual separuh rumah yang mereka tinggali lalu mereka tinggal dalam satu ruangan yang sempit berdinding bilik yang berfungsi sekaligus sebagai ruang tamu, dapur, dan warung. Sedangkan untuk ruang tidur, mereka membangunnya di langit-langit rumah. Padahal kebutuhan suami istri Erat sebenarnya sangat sederhana ksrena mereka tidak punya anak yang harus dibiayai. Tapi, untuk itu pun warung tak mencukupi. Harga terus membubung sedangkan modal semakin susut. Buntutnya, beberapa bulan lalu warung kelontongnya tamat. Sekarang Erat hanya menjual nasi dan lauknya yang terdiri dari lodeh, urap daun singkong, atau semur jengkol. Sebagian ia jual sendiri dengan berkeliling dari gang ke gang, sebagian lain ia jajakan di rumah dan ditunggui Otong, suaminya. Beberapa bulan lalu, satu-satunya barang mewah yang mereka miliki — radio kaset — terpaksa di jual. Erat sakit, dan mereka perlu uang.

Salah satu yang menyebabkan bermunculannya warung-warung di Sukapakir adalah semakin tidak cukupnya penghasilan keluarga, sehingga orang mencoba mencari tambahan. Jangan lupa, bagian terbesar penduduk di sini adalah pedagang kecil, pedagang kaki lima, pedagang *asongan,* atau orang pasar. Mereka merasakan betul turunnya volume penjualan.

Tempat ini juga menjadi tempat berkumpulnya para buruh borongan. Namun sejak tahun 1980 para buruh borongan ini kesulitan mencari pekerjaan. Seorang buruh kadang-kadang harus menunggu sampai setengah tahun untuk mendapatkan lowongan kerja. Dan, bila pun akhirnya dapat, proyek itu habis dalam beberapa minggu saja.

Selain itu, Sukapakir juga merupakan markas tukang becak dan pedagang keliling, yang sekarang posisinya semakin sulit. Dapat dimengerti mengapa setiap keluarga berusaha dengan cara apa pun memperoleh penghasilan tambahan. Dalam dua RT saja — yang

memuat 135 rumah yang menampung kurang lebih 335 keluarga — sudah ada 40 warung dan 14 orang penjaja makanan. Jadi, dalam jangka 10 bulan saja beberapa warung bangkrut. Orang sering menganggap bahwa membuka warung merupakan satu-satunya jalan keluar yang masih mungkin dilakukan. Tentu saja, itu pun bagi mereka yang masih punya sedikit modal. Bagi yang tidak, usaha menambah penghasilan dilakukan dengan bekerja sebagai mengupas bawang atau pembungkus kerupuk yang umumnya dilakukan kaum ibu. Upah pengupas bawang sejak beberapa bulan yang lalu diturunkan karena pekerjaan mereka pun memang dikurangi. Dulu upah mengupas dan mengiris Rp 60 per kg. Kemudian menjadi Rp. 40 per kg karena tugas mengiris sekarang dipercayakan kepada mesin iris. Sedangkan upah membungkus kerupuk dalam sehari bisa mencapai Rp 250, dan itu pun tak bisa dilakukan setiap hari karena pabrik kerupuk umumnya beromset kecil.

***

Sukapakir termasuk daerah miskin dan terpadat di Bandung. Menurut sensus 1980, tingkat kepadatannya 900 orang lebih per hektar, berarti 90.000 orang per km^2. Bandingkan dengan seluruh Bandung yang rata-rata kepadatannya 18.061 orang per km^2 atau Jakarta yang kepadatannya 11.023 per km^2. Ke "super-padat"-an Sukapakir akan segera terasa begitu orang memasuki lingkungan itu.

Anak-anak berjejal di mana-mana. Satu bangunan rumah dihuni oleh dua, tiga bahkan empat keluarga. Bukan hal aneh bila dua keluarga — masing-masing ayah ibu, dan beberapa anak — menempati satu kamar (bukan rumah!) yang sama. Dengan sendirinya, keadaan sanitasi dan kesehatan menjadi runyam. Penyakit menular cepat sekali mewabah, juga karena kebanyakan mereka belum tahu cara pencegahannya. MCK memang ada, tapi dua bangunan MCK tersedia untuk 335 keluarga. Karena penduduk harus membayar guna mendapatkan setetes air bersih, kebanyakan dari mereka akhirnya

kembali menggunakan air sumur untuk mandi dan cuci, sekalipun sebagian besar sumur sudah tercemari rembesan air selokan.

Musim kemarau, selalu saja ada yang kena muntaber. Tingkat kematian anak pun tinggi. Jangan tanya mengapa mereka tidak pergi ke dokter atau bahkan puskesmas. Menantu perempuan Bi Esih, seorang tetangga kami yang lain, misalnya menderita penyakit radang usus parah. Atas perintah dokter ia dimasukkan rumah sakit untuk operasi. Pembedahan pertama telah menguras uang mereka habis-habisan, sehingga ketika beberapa minggu kemudian direncanakan operasi lanjutan, Bi Esih dan anaknya merasa tidak sanggup lagi membiayai. Menantu Bi Esih itu kemudian dibawa pulang tapi, belum sampai satu bulan, ia mati. Orang di sekitarnya malah menyesalkan mengapa penderita dibawa ke rumah sakit dengan biaya yang tak sedikit.

Jika ada rasa sakit, umumnya mereka berpendapat, beli saja obat di warung, atau mencoba obat kampung. Tak usah malu-malu pergi ke dukun. Selain murah, kadang-kadang malah sembuh. Cari dukun tak perlu jauh-jauh, sebab di hampir setiap gang di Sukapakir ada dukun yang buka praktik. Dukun di sini serba bisa: mencarikan jodoh, mengurus suami serong, mengobati anak cacingan, sampai mencarikan pekerjaan.

***

Kemiskinan dan kepadatan Sukapakir sebenarnya bukan keunikan. Di Bandung, sangat mudah ditemukan daerah semacam ini. Keadaan lingkungan mereka kadang lebih parah daripada Sukapakir. Diperkirakan lebih dari 10% penduduk Bandung tinggal dalam kondisi seperti di Sukapakir. Ciri khasnya sama. Penduduknya kebanyakan pendatang dari desa. Mereka biasanya memilih tempat ini untuk mencari kontrakan yang murah. Jika mereka dapat menabung, mereka akan pindah ke daerah lain yang lebih baik. Sementara yang gagal, akan terus bertaha n atau pulang kampung.

Ada juga orang-orang yang pindah dari kawasan tengah Bandung ke sana, dan biasanya karena keadaan ekonomi kota memojokkan mereka. Jadi, hampir setiap minggu ada saja orang yang pindah namun ada juga orang yang datang. Ketika sungguh-sungguh ditanyakan, banyak di antara mereka yang ternyata tidak bermaksud tinggal menetap di sana. Warga setempat memberi istilah pada penduduk serupa itu sebagai *jelma manuk,* "manusia burung", yang *menclok* (hinggap) untuk terbang lagi. Namun nyatanya mobilitas penduduk ternyata tidak terjadi seperti yang diharapkan. Pada kenyataannya, banyak penduduk yang sudah tinggal selama tiga puluh tahun bahkan lebih meski tak pernah benar-benar merencanakan untuk terdampar di sana.

Komposisi penduduk saat ini mencerminkan beberapa peristiwa penting dalam sejarah Indonesia selama masa kemerdekaan. Pada zaman Belanda dan Jepang, sudah ada beberapa keluarga yang menetap di sana, tapi jumlahnya sangat sedikit karena dulunya daerah ini cuma kuburan, sawah, rawa, atau kebun kangkung. Tercatat pula kemudian, penduduk mengungsi karena peristiwa yang terkenal dengan nama "Bandung Lautan Api", pada tahun 1946. Tentara Inggris, yang waktu itu menduduki Bandung, memaksa penduduk pribumi meninggalkan kota. Mereka juga tinggal di luar kota selama dua agresi militer Belanda. Beberapa di antaranya turut bergerilya. Setelah perjanjian Renville, sebagian dari mereka kembali ke Sukapakir dan secara agak cepat jumlah mereka bertambah pada tahun-tahun berikutnya. Penyebabnya antara lain, mengalirnya arus pengungsi dari daerah-daerah pemberontakan Darul Islam (DI) seperti dari daerah segitiga Malangbong-Tasikmalaya-Garut dan beberapa daerah lain di Kabupaten Bandung Selatan.

Mulai tahun 1950 sampai 1962, —walaupun pemberontakan DI sudah berakhir— pengungsi masih terus berdatangan ke Bandung, tak terkecuali ke Sukapakir. Untung pada tahun-tahun itu keadaan ekonomi kota cukup baik. Industri tekstil bangkit, juga perdagangan dan industri lain. Pemerintah pun sedang banyak membuka kesempatan

kerja bagi peminat pegawai negeri, ABRI, dan posisi kantoran lainnya. Karena itu, kebanyakan pendatang ketika itu berhasil mendapatkan pekerjaan. Maka, kehidupan kota pun menjadi kian menarik bagi orang desa. Sementara itu, kehidupan di desa semakin sulit karena pertambahan manusia.

Pertanian pun menjadi kian mahal. Indonesia mencapai swasembada beras dengan beralih ke jenis-jenis padi yang dikembangkan dengan teknologi modern. "Revolusi Hijau" ini membuka lebar jarak antara si kaya dan si miskin. Sebabnya, jenis tanaman baru yang dikembangkan memerlukan investasi besar antara lain untuk pupuk, penyemprotan hama, dan pengairan. Hal ini mempercepat proses polarisasi pertanian pedesaan. Banyak petani kecil terpaksa—karena tidak bisa membiayai investasi yang diperlukan—menjual tanah mereka kepada orang kaya, dan akibatnya jumlah petani tanpa tanah alias petani gurem meningkat. Bisa dimengerti mengapa antara tahun 60-an dan 70-an banyak pendatang baru di Sukapakir, terutama yang berasal dari daerah "Revolusi Hijau" seperti Cirebon, Tegal, dan Indramayu.

Rombongan pendatang tahun 60-70-an itu, sebagian besar kini bekerja sebagai sopir, kenek, dan tukang catut. Kaum perempuannya menjadi pembantu rumah tangga atau buruh. Uniknya, mayoritas pendatang dari Brebes dan Tegal menjadi tukang mie bakso. Hanya sedikit yang memilih bidang lain.

Salah satu rombongan istimewa yang mulai berdatangan pada tahun-tahun yang sama adalah kawanan pengemis dari Indramayu. Mulanya, beberapa orang perintis datang pada awal tahun 60- an. Para bekas petani miskin ini sudah terlalu tua untuk bekerja di sawah dan tidak punya keluarga yang dapat mengurus mereka. Gagasan untuk menjadi pengemis di kota ini ternyata meluas dengan cepat. Maka, calon-calon pengemis baru pun berdatangan dan jumlahnya makin besar mengikuti jejak para pionirnya. Kini, mereka tinggal serumah atau berdekatan lalu membentuk komunitas tersendiri dan melakukan profesi yang sama. Jumlah pengemis di Sukapakir tidak tetap, tetapi

kurang lebih 40 orang. Kebanyakan dari mereka perempuan setengah umur atau lelaki tua.

Kelompok lain dengan jumlah yang lebih besar dari pengemis datang dari Majalengka. Mereka bukan pengemis melainkan penjaja makanan siomay. Selama tahun 70-an orang-orang Majalengka ini berduyun-duyun ke Sukapakir, bahkan setiap tahun jumlahnya semakin meningkat. Hampir tanpa perkecualian, mereka bekerja sebagai pedagang siomay alias bakso tahu. Kecenderungan memilih pekerjaan yang sama itu membedakan mereka dengan gelombang migrasi tahun 50-an. Ini merupakan petunjuk bahwa lapangan kerja bagi mereka semakin sempit. Orang cuma bisa mencari pekerjaan melalui kenalan sekampung atau sedaerah yang sudah lebih dahulu tinggal di kota. Jenis pekerjaan tentu tidak akan berbeda dari pendahulunya itu. Akibatnya, setiap daerah asal punya jenis profesi khusus yang menjadi merek masing-masing. Kesulitan mencari kerja itu tidak saja dialami orang yang pertama kali datang ke kota, tetapi juga orang yang sudah beberapa tahun menetap.

Sakri, misalnya, adalah salah seorang yang datang ke Bandung pada awal tahun 50-an, zaman DI merajalela di Ciwidey, Bandung Selatan. Waktu itu umurnya hampir 30 tahun. Selang beberapa waktu ia memperoleh kerja di pabrik tenun. Kemudian ia mendapat jodoh, janda asal Tasikmalaya yang juga bekerja di pabrik itu. Selama 20 tahun berumah tangga semuanya berjalan lancar. Penghasilannya cukup stabil, walaupun rendah. Memang ada hal lain yang menggelisahkan mereka. Ecin, istri Sakri, ternyata tak juga punya anak. Pernah ia empat kali melahirkan, tapi semuanya mati. Menurut kepercayaan di sana, ini karena Ecin punya *tanda bodas,* lingkaran putih seperti panu, yang menempel secara permanen di tubuhnya. *Tanda bodas* ini diyakini akan "memakan" setiap anak yang dilahirkan. Jika tidak ada lagi yang dimakan, dia akan memakan bapaknya sendiri. Ecin sebenarnya tidak begitu yakin akan cerita takhayul ini. Beberapa dukun sudah ia kunjungi dan menyatakan sanggup menghilangkan *tanda bodas*-nya. Tapi Ecin tidak pernah mau mencobanya lagipula

ia tak punya waktu. Setiap pagi ia dan suaminya sudah berangkat ke pabrik, malamnya baru kembali. Itu pun tidak lantas duduk, mengaso, melainkan menghabiskan sisa tenaga untuk mengerjakan pekerjaan rumah seperti mencuci, masak, dan merapikan rumah.

Dari waktu ke waktu ada saja pegawai yang diberhentikan di pabrik tempat mereka bekerja, sementara tak pernah ada pegawai baru yang masuk. Maka, Sakri dan Ecin pun bekerja sebaik- baiknya. Namun, saatnya pun tiba juga, Sakri berhenti karena pabriknya gulung tikar. Itu terjadi kira-kira 6-7 tahun lalu. Masih beruntung, dibandingkan dengan 125 kawan lainnya, karena Ecin dan 24 buruh lain masih dipertahankan. Tapi sampai kapan nasib baik itu bersamanya, karena pemilik pabrik merencanakan untuk mengalihkan modalnya ke pabrik industri lain di Karawang.

Bulan pertama setelah Sakri kehilangan pekerjaannya, ia mencoba berjualan rokok ketengan. Selang beberapa bulan, ia sadar bahwa jualannya itu tak akan punya harapan. Maka, atas bantuan temannya, ia menjadi kuli bangunan, pekerjaan yang bukan ringan bagi orang yang berusia hampir 60 tahun. Toh, ia senang juga, sampai kira-kira dua tahun lalu, ketika bisnis bangun-membangun terpukul keras oleh resesi. Sakri pun terpental. Tapi ia belum putus asa. Dalam kerentaannya, ia membuat bakso tahu. Dari sisa uang tabungannya, ia membeli pikulan dan mulailah ia berkeliling dari gang ke gang dan berteriak: "Siomaaay...!"

Sebenarnya, jualan seperti itu tidak benar-benar menguntungkan karena tukang bakso tahu sudah luar biasa banyaknya. Tapi nasib Sakri masih baik karena ia mendapat tempat mangkal yang cukup strategis di dekat sekolah. Dengan demikian, ia tidak perlu lagi memikul dagangannya keliling kampung, terlebih lagi ia pun terbebas dari tibum, tim penertiban kota praja yang terkenal itu, sementara dagangannya cukup laku.

***

Bakso tahu, atau siomay plus tahu, punya arti khusus bagi orang Sukapakir. Makanan ini mulanya melulu milik lingkungan keturunan Cina dan baru pada tahun 50-an diadaptasi orang Garut. Mereka ini membuat bakso dengan ikan dan daging sapi — bukan babi — sehingga jadilah makanan yang murah dan halal. Awalnya bisnis ini sangat menguntungkan sehingga banyak orang menjadi kaya berkat baso tahu. Pada awal 60-an beberapa orang Sukapakir — kita sebut saja juragan bakso — memiliki armada pikulan dan gerobak yang dikendalikan oleh pasukan 10 orang atau lebih.

Mulanya, anggota pasukan itu hanya menjualkan milik majikannya. Misalnya, dari bandar harga sebiji siomay Rp 8, mereka lalu menjualnya seharga Rp 10 atau lebih. Namun semakin lama mereka jadi lihai dalam pembaksoan. Ketika punya sedikit modal, satu per satu dari mereka mendirikan "kerajaan kecil" sendiri dengan memakai pikulan atau gerobak sewaan dan satu dua awak. Begitu seterusnya, hingga tukang bakso tahu cepat sekali bertambah, dan otomatis persaingan pun menjadi tajam. Ketika harga bahan-bahan di pasar naik, harga bakso tahu per biji sudah sulit sekali ikut naik. Akibatnya keuntungan terus mengecil.

Imam dan Yayat boleh dibilang orang-orang pertama dari Garut yang berjualan bakso tahu. Bakso Imam terkenal lezat, tapi harga jualnya sedikit lebih mahal dari yang lain. Maka, betapa pun terkenalnya Imam, jualannya tak laku banyak. Karenanya, sejak beberapa bulan lalu ia membuat bakso yang lebih murah. Namun pendapatannya tetap tak bisa ditolong. Imam punya cita-cita menyekolahkan anak-anaknya, tetapi ia tidak mampu membiayai. Anak pertamanya yang laki-laki mengikuti jejaknya. Dua adiknya pun berjualan tahu dan pangsit mentah di pasar. Kepada merekalah Imam membeli bahan mentah. Bersama ketiga anaknya ini, Imam bergotong-royong menyekolahkan anaknya yang ke-5, yang kini duduk di kelas 2 STM. Dia satu-satunya anak Imam yang bisa melewati jenjang SD. Sedang adiknya yang perempuan, belum lagi kelar SD sudah dilamar orang. Selepas SD, mereka mau kawin.

Imam seorang Muslim yang saleh. Baginya meminjam uang dengan rente — bukan hanya meminjamkan — haram hukumnya. Dulu beberapa kali ia meminjamkan uangnya kepada mereka yang butuh, tanpa bunga sampai-sampai sertifikat rumah pun pernah ia pegangkan ke orang yang ingin mendapatkan kredit bank. Tapi tahun lalu, ketika kondisi keuangannya sendiri sudah kepepet, dia terpaksa meminjam uang kepada bank keliling dengan bunga yang luar biasa yaitu 25% per bulan. Dia sangat malu kalau membicarakan soal ini, tampaknya ada perasaan bersalah. Tapi apa daya. Ketika itu, ia punya empat anak buah baru dan butuh modal untuk pikulan dan bahan baksonya. Inilah usaha Imam yang penghabisan untuk mencoba bangkit. Itu pun ternyata gagal. Ini merupakan kekecewaan yang sangat dalam. Imam tak sanggup mengembalikan pinjaman bank, sementara anak buahnya minggat. Imam bangkrut.

Sebenarnya, Imam sadar bahwa berjualan bakso tidak memberi lagi harapan, tapi harus kerja apa lagi? Maka, tidak bisa lain, akhirnya Imam memilih jualan bakso lagi. Bukan karena malas atau kurang inisiatif. Sekitar lima tahun lalu, ia pernah mencoba membuat kerupuk Palembang dan pernah mempekerjakan buruh sampai 60 orang. Tanpa alasan yang jelas, tahu-tahu usahanya menurun dan akhirnya bangkrut. Pernah juga ia bekerja di pabrik handuk pada siang hari, sementara malamnya berjualan bubur kacang. Tapi itu pun gagal juga. Akhirnya, ia kembali berjualan bakso tahu alias siomay. Sekali siomay tetap siomay.

Berbicara dengan orang-orang Sukapakir tentang hidup mereka, sama saja dengan mendengarkan kisah orang-orang yang selalu berikhtiar dan selalu gagal. Hidup adalah perjuangan yang sesungguhnya jauh dari slogan dan sajak-sajak. Hampir semua orang merasakan bahwa kehidupan mereka sebenarnya sudah ambruk sejak beberapa tahun lalu. Kisah Sakri, Imam, Bu Samsu, dan Erat yang muram itu bukanlah kasus-kasus yang paling parah jika dibandingkan dengan banyak kisah yang lainnya di Sukapakir. Tentu saja ada orang

yang berhasil. Tapi, mereka umumnya sudah pindah dari Sukapakir dan tinggal di lingkungan yang lebih baik.

***

Di Sukapakir, khususnya lingkungan miskin di dua RT di jantungnya, pandangan dan sikap hidup mereka banyak miripnya dengan para penduduk daerah *slum* di bagian lain di dunia. Kendati kebudayaan Negeri-negeri Amerika Tengah dan Selatan, Afrika, dan Asia sangat berbeda, namun kehidupan di daerah *slum*-nya — tempat kesempatan memperoleh kerja sangat sulit dan upah begitu rendah — relatif sama.

Seorang antropolog Amerika, Oscar Lewis, yang banyak melakukan pengamatan tentang orang-orang miskin di daerah *slum* Meksiko dan Puerto Rico, menemukan istilah "budaya kemiskinan" untuk sikap dan pandangan hidup yang ditemukannya di sana. Lewis menjelaskan bahwa kemalasan dan ketidakpercayaan terhadap diri serta orang lain sebenarnya bukan penyakit yang sudah menjadi watak mereka. Melainkan justru hasil adaptasi terhadap situasi yang dihadapi serta merupakan satu-satunya jalan untuk bertahan dalam penderitaan.

Sikap serupa itu pun banyak dijumpai di Sukapakir. Situasinya memang tidak seperti yang digambarkan Lewis di Meksiko dan Puerto Rico, tetapi sedikitnya gambaran ke arah sana lambat laun semakin tampak. Sudah jelas terlihat, banyak orang memberi reaksi sama terhadap hidup. Mereka sangat apatis. Partisipasi mereka dalam kegiatan sosial di sekitarnya rendah sekali.

Di lingkungan yang lebih baik, orang-orang biasanya mempunyai kebanggaan menjadi anggota organisasi, perkumpulan keluarga besar *anu*, panitia ini-itu, klub-klub kegiatan olah raga, perkumpulan profesi, dan arisan. Tetapi di Sukapakir perkumpulan serupa ini hampir tidak ada. Jika ada yang ikut arisan, biasanya mereka hanya berhubungan dengan bagian penyetoran uang atau pengelolanya, lalu

mengambil jatahnya jika sudah tiba giliran. Di kalangan ini sesama anggota tak diperlukan lagi kumpul-kumpul, apalagi makan-makan, atau membuat acara lain.

Kegiatan yang diorganisasi oleh kelurahan atau RW jarang diikuti masyarakat. Walaupun terdengar keinginan, itu hanya sekadar keinginan. Tak cukup keberanian bagi mereka untuk turut serta. Jika ada kegiatan yang dikelola aparat desa seperti demonstrasi memasak oleh PKK desa mereka cukup hanya menonton atau malah tidak melihat sama sekali. Dengan demikian, segala kegiatan yang ada di desa praktis hanya diikuti oleh orang yang itu-itu saja atau dari kalangan yang punya hubungan dekat dengan Ibu RT.

Seperti juga di Amerika Tengah, di Sukapakir gotong-royong dan kerja sama dalam praktiknya sedikit sekali. Orang cenderung menjadi egois dan selalu curiga. Sikap saling tidak mempercayai itu pun tergambar dari cara mereka meyakini guna-guna. Semua musibah — sakit, atau usaha yang gagal — senantiasa dihubungkan dengan guna-guna dari mereka yang iri. Mereka tidak pernah berpikir ke masa depan. Perhatian mereka melulu pada hari ini. Lewat pengalaman, mereka sadar bahwa rencana masa depan tak ada artinya. Itu juga berarti, mereka tidak peduli pada apa yang akan terjadi esok.

Karena itulah mereka bereaksi sangat spontan, alias gampang nekat. Mereka langsung beraksi terhadap apa yang terjadi tanpa menghitung konsekuensinya. Mereka sudah cukup girang dengan menikmati hal-hal amat sepele yang tidak ada artinya bagi orang lain, tetapi mereka juga bisa sangat tak sabaran. Bila melihat sesuatu yang mereka sukai, dengan segera mereka ingin memilikinya. Jika tetangganya yang satu memiliki satu jenis barang, mereka jadi sangat iri. Tampak sekali kecemburuannya. Cara memandang yang tidak jauh ke depan itu cukup memainkan peranan dalam pinjam-meminjam uang. Seperti di mana pun di daerah *slum,* hampir semua orang kerap berutang tanpa khawatir apakah mereka sanggup membayar kembali atau tidak.

Oscar Lewis juga mengemukakan, orang-orang *slum* di Amerika Tengah sering berganti-ganti pasangan hidup, lebih sering dari orang kelas menengah. Di Sukapakir pun angka perceraian cukup tinggi. kebanyakan dari mereka yang berusia separuh baya pernah kawin-cerai beberapa kali. Situasi ekonomi, mau tidak mau menyebabkan banyak ketegangan dan ini tak lain yang mengakibatkan percekcokan suami-istri. Banyak suami yang kemudian mencari bentuk-bentuk pelarian seperti judi, minum-minum, dan mendatangi pelacuran. Sering kali, perkawinan mereka menjadi retak akibat sang suami tidak memberi nafkah kepada anak-istrinya. Dari semua itu yang menjadi korban tentulah anak-anak. Masa kanak-kanak cepat berlalu, mereka secara terpaksa menjadi dewasa. Dewasa *karbitan* adalah bagian paling peka dalam mengadaptasi budaya kemiskinan dan biasanya memang paling nyata tampak pada generasi yang paling muda. Mereka tidak lagi punya panutan nilai moral yang kuat, sikap mereka sinis dan tingkah lakunya memuakkan. Mereka sama sekali tak ambil pusing menggangu orang lain.

Semua itu cukup membingungkan aparat pemerintahan tingkat kelurahan. Bagaimana program pemerintah bisa jalan, jika sikap hidup penduduknya seperti itu? Tugas aparat *mentok* di titik ini. Penduduk sulit diajak kerjasama. Program Keluarga Berencana (KB), meski digalakkan besar-besaran, sulit menyentuh titik sasaran keluarga yang paling miskin.

PKK dan kegiatan sejenisnya hanya menggapai lapisan atas di lingkungan seperti Sukapakir. Kebersihan tetap menjadi problem besar sampai kini. Mereka cenderung *ndableg* kalau diberi petunjuk tentang itu. Sampah hanya sebagian saja yang diangkut gerobak, sebagian lainnya dibuang di pojok-pojok gang dan selokan atau dibiarkan menggunung dan membusuk di ladang terbuka bekas persawahan. Aparat kelurahan sampai sering kewalahan, bahkan malu.

Meski begitu, ekses budaya kemiskinan, tampaknya masih baru tunas di Sukapakir. Setidaknya belum seluruh penduduk terkena gejala ini. Tapi keadaan ini tidak mustahil sedang berkembangbiak.

Generasi yang lebih muda tahu, betapa orangtua mereka tidak berdaya. Karenanya sikap mereka lebih nekat. Banyak orangtua khawatir terhadap pengaruh lingkungan seperti itu: siang hari remaja–remaja itu cukup sopan dan pendiam, tapi bila malam tiba mereka menjadi kasar, sangar, dan kurang ajar. Ada himpitan yang mereka ledakkan lewat sikap-sikap khas itu.

***

Maman termasuk generasi pertama yang dibesarkan di lingkungan yang paling miskin di Sukapakir. Ia bukan tipe yang menyenangkan. Orangnya cepat tersinggung, agresif, maunya menang sendiri, dan malas. Kendati bukan seorang kriminal, namun ia cukup ditakuti dan dianggap jahat. Sesungguhnya Maman boleh dibilang sebagai korban lingkungan dengan budaya kemiskinan yang sejati. Dia masih merangkak ketika orang-tuanya lari dari Garut menghindari gerombolan DI dan menetap di Bandung. Ayahnya salah seorang pionir tukang bakso tahu dan pernah punya 11 anak buah. Tetapi usaha sang ayah tidak berlanjut.

Sejak masih bocah, Maman sudah terampil berdagang kecil-kecilan. Mungkin itu sebabnya Maman tidak pernah sekolah sama sekali. Sejak kecil dia sudah kenal duit dan tahu mudahnya mencari duit. Tahun 1962 ia sudah berjualan majalah di stasiun, sambil sesekali ikut oplet sebagai kenek. Tapi, karena usaha dagang dianggapnya lebih menguntungkan, kerja menjadi kenek ditinggalkannya.

Ketika terjadi demonstrasi (Kesatuan Aksi Pelajar Indonesia/ Kesatuan Aksi Mahasiswa Indonesia (KAPI/KAMI), Maman beralih jualan topi yang beratribut KAPI/KAMI. Sering juga jualannya dirusak anggota pemuda Marhaen, tetapi dia tidak pernah merasa rugi. Sebab biasanya, ia akan mendapat ganti rugi, baik dari pemuda Marhaen maupun malah terkadang dari KAPI/ KAMI. Setelah masa demonstrasi reda, dia kembali berjualan majalah. Majalah porno. Ketika itu dia sudah kawin, sehingga untuk mendapatkan uang belanja

ia melakukan apa saja yang penting untung. Istrinya sendiri berjualan kecil-kecilan di depan rumah.

Maman berhenti jualan majalah karena diajak seorang mandor jadi kuli bangunan di Sumatra. Pekerjaan ini membuat ekonomi keluarganya membaik dan dia bangga. Dibelinya perlengkapan rumah tangga dan perhiasan untuk istrinya. Tapi keberuntungan itu tak terlalu lama. Seorang kenalannya dari Garut yang juga bekerja di proyek yang sama telah melarikan uang upah buruh yang ada dalam tanggungan Maman. Maman dipecat, rezekinya amblas.

Kembali ke Sukapakir dia mencoba pekerjaan lama ayahnya, membuat bakso tahu. Mulanya kelihatan maju, sampai punya anak buah lima orang. Tapi, seperti biasa, para anak buahnya itu satu per satu berdiri sendiri. Sementara itu Maman, sebagai orang yang pernah sukses di rantau, malu untuk berjualan keliling sendiri. Maka tanpa anak buah usaha Maman praktis macet. Dengan sisa tabungan dan perabot yang masih bisa digadaikan, dia tidak perlu keliling menelusuri jalan-jalan untuk keuntungan seperak dua perak. Baginya pekerjaan menjadi tukang bakso capeknya kelewatan, setelah bertahun-tahun hasilnya pun tak kelihatan.

Belakangan Maman ingin mencari uang dengan cara yang lebih gampang. Jalan yang ditempuhnya adalah judi. Antara dagang dan judi di lingkungan seperti Sukapakir, kadang-kadang memang tak ada beda. Maman sering juga menang. Tapi secara keseluruhan sudah tentu ia lebih sering kalah. Buktinya satu per satu barang di rumahnya terjual, sementara ia sudah telanjur kecanduan judi dan sulit disetop.

Maman menjadi semakin tidak peduli. Setelah judi, dia juga doyan minum dan perempuan. Malah ketika istrinya jatuh sakit dia tidak punya uang sepeser pun untuk biaya pengobatan. Istrinya meninggal ketika Maman — kata orang — sedang berjudi. Maman pun bangkrut total. Harapan hidupnya baru bangkit lagi setelah ia kawin dengan Mety. Sebenarnya sudah lama Maman mencintainya, tapi baru setelah suami Mety meninggal beberapa bulan setelah istri Maman, mereka kawin. Masa lalu Mety sendiri cukup hitam. Beberapa kali ia menjadi

pelacur. Mety dan Maman bersumpah setia di bawah kitab Al-Qur'an, untuk tidak mengulangi perbuatan nista mereka di masa mendatang.

Dengan sedikit modal, ia mulai jualan bubur ayam di emper hotel besar dekat stasiun Bandung. Usaha kecil-kecilan itu lama-lama maju juga. Tapi ketika usahanya sedikit bangkit, tiba-tiba keanehan terjadi lagi. Menurut Maman, setiap kali berangkat dari rumah, bubur jualannya itu dalam keadaan baik, tapi setibanya di hotel rasanya jadi tidak karuan. Pikir punya pikir, Maman dan Mety percaya bubur itu rusak akibat guna-guna. Pasti ada yang iri.

Sungguh pengalaman yang menyakitkan. Tapi Maman masih berusaha — lebih keras — untuk mendapatkan lowongan kerja lain. Kini kembali sebagai buruh bangunan. Beruntung ia bertemu dengan seorang pemborong yang mengajaknya bekerja di beberapa proyek sebagai kuli. Kehidupan Maman pun naik lagi. Kendati dari satu proyek ke proyek lain ada masa menganggur, ekonomi keluarga tak sampai terganggu. Dia mulai lagi membeli perlengkapan rumah tangga, bahkan perhiasan untuk istrinya. Komentar tetangga, Maman sudah insyaf dan sekarang sudah menjadi kepala rumah tangga yang bertanggung jawab. Sesekali memang masih main kartu atau pasang buntut, tapi cuma iseng.

Tapi, lagi-lagi, ia harus kehilangan pekerjaan, kali ini karena sebab yang tidak jelas. Katanya ada famili, yang diajak di proyek yang sama, mengkhianatinya. Tak terlalu jelas apa yang terjadi, yang pasti ia menganggur lagi dan suasana kali ini betul-betul membuatnya kehilangan kepercayaan diri. Sebatas kemampuannya, ia telah berusaha, dengan keras, tetapi ia selalu kembali gagal. Betapa kerasnya pun ia berusaha, sukses yang agak besar tak pernah lama singgah padanya.

Akhirnya, ia tak mau lagi berikhtiar dan di usia semuda itu ia sudah putus asa. Tiap hari kerjanya hanya luntang-lantung, main kartu, dan nonton bola. Untuk sekadar makan masih ada beberapa baju miliknya sendiri dan milik Mety yang siap digadaikan. Toh, mereka masih terbilang untung tidak harus memikirkan tempat

tinggal. Sampai sekarang mereka masih menempati kamar kumuh berdinding bilik berlapis koran bekas di langit-langit rumah orangtua Maman yang diubah menjadi loteng. Melihat suaminya yang sepesimistis itu Mety pun jadi putus harapan. Bayangan gelap yang pernah dialaminya pada masa lalu diam-diam datang menghantui. Dulu, dia baru bisa keluar dari dunia pelacuran hanya karena ada laki-laki yang bersedia memperistrinya. Setiap kali perkawinannya gagal, ia tidak melihat jalan lain untuk tetap hidup kecuali dengan menjual tubuh. Perkawinannya dengan Maman bagi Mety merupakan jalan keselamatan yang akan dipertahankannya sekuat tenaga. Kebiasaan-kebiasaan buruk Maman cukup menyedihkannya, tapi baginya itu bukan masalah besar. Statusnya sebagai istri adalah segala-galanya bagi Mety. Seburuk apa pun Maman kedudukannya sebagai suami akan melindunginya dari bahaya jatuh ke dunia pelacuran.

Karena itu, ketika Maman menganggur, Mety mencoba mencari uang dengan mengupas bawang. Setiap hari ia bisa menyelesaikan 6-10 kg dengan upah Rp 40/ kg. Mety sangat ramah. Juga rajin sembahyang, kebiasaan yang sudah ditinggalkan sejak ia keluar dari kampungnya, dulu. Dia juga tak malu jika tetangganya menyuruh menjualkan atau menggadaikan barang. Dari pekerjaan itulah ia mendapat sedikit upah.

Sebenarnya Mety juga bisa menjahit tetapi ia tak punya mesin jahit, benda yang sangat diinginkannya. Seandainya pun dia punya, bagaimana mencari order? Tukang jahit sudah banyak. Dia harus mampu bersaing dengan penjahit lain atau dengan toko pakaian. Pabrik konveksi juga ada, tapi mereka tidak sembarang memberi order untuk dibawa ke rumah. Setidaknya dia harus punya tempat tinggal yang cukup meyakinkan pemilik konveksi bahwa ia tidak akan kabur jika diberi order. Sedangkan untuk menjadi karyawan pabrik, usia Mety tak muda lagi. Lagi pula mana ada pabrik yang mau menerima karyawan bekas pelacur? Sebelum melangkah, Mety sudah mundur.

Memang Mety masih punya famili di Bandung, tetapi ia tidak bisa berharap banyak. Masa lalu Mety sangat melukai harga diri

saudara-saudaranya, bahkan perkawinannya dengan Maman sampai sekarang tidak direstui keluarganya. Kalau hanya untuk sesuap nasi, Mety masih bisa minta kepada mertuanya atau numpang tetangga kiri-kanan. Tetapi lebih dari itu, kepada siapa ia minta tolong? Sungguh sulit dimengerti bagaimana mereka bisa bertahan. Dalam keadaan terpepet, jalan keluar hanya satu yaitu *ngutang* di warung atau kepada rentenir.

***

Tetapi yang luntang-lantung bukan hanya Maman. Dadang, misalnya, sudah tujuh tahun menganggur dan malah tak sungguh-sungguh mau berusaha mencari kerja. Hidupnya hanya mengisap gaji istrinya, Euis, yang bekerja sebagai penjaga toko. Euis tidak lebih dari budak Dadang. Walaupun tidak bekerja, Dadang sama sekali tak sudi membantunya menyelesaikan pekerjaan rumah tangga, "Itu kewajiban istri," tukasnya. Setiap pagi Euis harus bangun pagi, *bebenah,* menyiapkan sarapan, memandikan, dan mengantarkan anak sekolah, baru kemudian berangkat. Masa istirahat siang ia pakai untuk menjemput anaknya, belanja di warung, masak untuk makan siang suaminya, dan buru-buru balik lagi ke toko, sampai malam. Terkadang dia pulang ke rumah mendapatkan suaminya dalam keadaan mabuk dan ia akan terpontang-panting menyelamatkan anaknya yang menggigil ketakutan melihat ayahnya.

Sudah tentu Dadang sering bilang ia ingin bekerja, tapi "bagaimana bisa mendapatkannya jika tidak ada koneksi." Ia sangat mempercayai hukum koneksi ini. Sekali dua kali ia coba juga melamar, dibantu paman atau kerabatnya. Tapi hasilnya nihil. Buntutnya, ia lari ke alkohol dan mabuk. Minuman biasanya didapat Dadang dari teman-temannya, atau beli sendiri dengan uang subsidi bulanan ayahnya. Euis tak berani protes karena protes berarti babak belur. Ketimbang ramai, Euis memilih diam, demi anaknya.

Gaji Euis yang cuma Rp 30.000 per bulan sudah tentu tidak cukup untuk membiayai satu rumah tangga di Bandung. Untuk makan, mereka *ngutang* di warung dan bayar tiap habis bulan. Utang mereka tiap bulan pun bertambah. Setiap bulan Euis mengambil barang seharga Rp 15.000, akhir bulan ia hanya sanggup membayar Rp 10.000, kemudian *ngutang* lagi, demikian seterusnya. Untung pemilik warung masih memberinya kesempatan berutang, mungkin juga dengan pertimbangan, jika Euis punya uang, utangnya pasti akan dibayar. Tapi kapan? *Wallahu A'lam.*

***

Umumnya orang di Sukapakir memang selalu berharap akan tibanya hari baik bagi perekonomian mereka. Tapi, tanda-tanda ke arah itu tidak kunjung terlihat. Beberapa tahun belakangan ini ekonomi mereka malah memburuk. "Grafik" pencurian naik, setelah beberapa bulan sebelumnya, di musim penembak misterius "Petrus" kriminalitas sempat menurun.[1] Norma-norma semakin tak diacuhkan.

Satu dasawarsa yang silam penduduk setempat sama sekali tidak menoleransi pelacuran di daerah mereka. Tetapi sekarang, di Sukapakir terdapat sejumlah rumah bordil dan rumah-rumah indekos para pelacur yang mangkal di pinggir jalan. Mereka yang protes pun semakin langka, malah mungkin sudah tidak ada.

Soalnya, pelacuran juga membuat banyak orang kecipratan rejeki: *centeng* (penjaga), warung tempat transaksi, tukang jahit, tukang cuci, dan penyetrika pakaian para *bondon* (istilah yang dipakai di

[1] Istilah "Petrus" (singkatan dari "penembak misterius"), yang populer pada tahun 1983-84, merujuk ke operasi pemberantasan kriminalitas melalui melenyapkan penjahat kecil seperti tukang todong, 'jeger' terminal dan preman-preman lainnya. Setiap hari ada berita di koran tentang mayat-mayat bertato di dalam karung yang ditemukan di pinggir jalan. Orang-orang muda bertato — tato memang sering diidentikkan dengan preman — semua takut dan bersembunyi. Ada beberapa ribu orang yang dibunuh "Petrus". Pelakunya secara resmi tidak diketahui. Baru lima tahun kemudian Soeharto mengakui (dalam otobiografinya, Soeharto, 1988) bahwa ia sendiri yang memerintahkan operasi pembunuhan ini.

Sukapakir untuk pekerja seks) dan lain-lain. Mau tidak mau orang jadi menyesuaikan diri dengan merosotnya nilai-nilai moral, dan itu terasa wajar.

Satu hal yang menggembirakan, masih ada juga orang yang berkutat sekuat tenaga untuk tidak menyerah pada keadaan. Mereka terus berjuang mencari kemungkinan hidup yang lebih baik. Harapan mereka umumnya digantungkan pada pendidikan anak, walau mereka tidak tahu pasti apa sebenarnya yang akan mereka dapatkan dari pendidikan itu. Hampir semua anak usia sekolah di Sukapakir masuk SD. Memang, cuma sampai SD. Hanya orang-orang tertentu yang mampu lebih jauh. Ada semacam harapan bahwa sekolah akan melindungi anak-anak itu dari pengaruh buruk lingkungan baik secara moral bahkan ekonomi.

Sayangnya, kebanyakan dari mereka masuk lingkaran setan. Karena miskin, sekalipun sanggup menyekolahkan, mereka tidak sanggup menyediakan sarana pendidikan di rumah. Buku-buku dan tempat yang baik untuk belajar tidak ada. Belum lagi lingkungan yang amat ramai membuat anak tidak betah di rumah. Siang malam tidak sedetik pun sunyi. Ribut terus! Sekolah yang menampung mereka jelas bukan yang berkualitas baik, jika tak hendak dikatakan buruk. Dari tes perbandingan diperoleh data bahwa murid-murid yang berasal dari Sukapakir rata-rata lebih "bodoh" dibanding murid-murid kampung lain. Relatif, tentu saja. Tetapi kenyataannya memang sedikit sekali anak Sukapakir yang dapat lulus tes di sekolah negeri.

Mereka terpaksa masuk sekolah swasta dari jenis yang memang menampung anak-anak yang tidak lulus tes di sekolah negeri. Sialnya, sekolah swasta yang begini cenderung mahal. Karena itu, hanya sedikit yang mampu menyekolahkan anaknya di tingkat lanjutan. Dari yang sedikit itu, sebagian lagi terpaksa berhenti ketika harus membayar uang tes antar semester. Ini merupakan kenyataan yang menyedihkan. Orang miskin harus membayar lebih mahal daripada orang kaya untuk membiayai pendidikan anak mereka.

Ada kenyataan pahit lain. Keluarga yang punya anak sekolah relatif lebih sering berhubungan dengan rentenir. Sekolah menuntut biaya yang tidak sedikit dan di sekolah swasta tidak ada kata "besok" untuk uang bulanan, uang pangkal, dan uang tes. Peran rentenir lantas merupakan unsur penting dalam masyarakat Senin-Kamis ini. Sedikit sekali yang tidak pernah memanfaatkan rentenir sebagai cadangan. Selain meminjam untuk biaya sekolah, mereka juga meminjam dari rentenir untuk modal usaha, atau kadang-kadang sekadar untuk makan.

Jarang yang berpikir untung ruginya pinjam uang dari peternakan uang itu. Dengan bunga yang selangit sebenarnya sungguh sulit dapat mengembalikan pinjaman. Pinjaman Rp 10.000 saja di hari kedua sudah harus dicicil Rp 500 dan begitu seterusnya setiap hari, sampai selama 24 atau 26 hari. Hari Minggu boleh libur. Ini berarti mereka membayar bunga 20% atau 30% untuk pinjaman masa pendek itu.

Jika dibandingkan dengan bunga bank resmi atau pegadaian milik pemerintah, bunga lintah darat itu sungguh edan. Mana ada pengusaha yang berani pinjam modal dengan syarat segila itu, lebih dari 1000% per tahun. Tapi bagi penduduk Sukapakir, mustahil meminjam uang lewat bank. Melalui pegadaian pun sulit. Diperlukan macam-macam surat yang membuat mereka putus asa sebelum mencoba.

Sebaliknya para rentenir itu dengan ramah melayani mereka. Kalau kepepet, kapan saja mereka bisa datang ke rumah para rentenir itu. Tak perlu melangkah jauh, sebab beberapa rentenir memang tinggal dekat-dekat situ. Bahkan lebih malas melangkah pun masih dapat meminjam uang dari rentenir dari jenis yang berkeliling, *door to door*. Apa susahnya?

***

Ini hukum yang sudah diketahui: sekali meminjam kepada rentenir, dijamin kekal dalam lilitan utang. Sering terjadi pengutang meminjam dari rentenir yang satu untuk membayar utang kepada

rentenir yang lain. Ini gali lubang tutup lubang dari jenis yang sangat khas. Ini pula contoh lain dari mereka yang berpikir hidup hanya hari ini, tanpa hari esok.

Kenyataannya, seperti biasa, masyarakat sederhana tidak bisa menghitung tingginya bunga pinjaman itu. Malahan yang bisa berhitung sekalipun, akan menerima syarat pinjaman yang mencekik jika sedang kepepet. Beberapa orang pengemis, misalnya, lebih suka membayar Rp 400 per hari untuk sewa kamar sempit beramai-ramai ketimbang Rp 5.000 per bulan untuk sebuah kamar. Uang sejumlah terakhir itu, di sisi lain memang patut diakui besar bagi mereka jika harus dibayar kontan.

Ada berbagai macam cara dalam mengembangkan usaha peternakan uang. Ada yang meminjamkan uang dengan jaminan. Ada juga yang cuma meminjamkan kepada orang yang dipercaya, dan orang inilah yang kemudian mengembangkannya. Seolah-olah dialah rentenirnya, padahal dia sekadar menjalankan uang orang. Keuntungan buat dia — ya, hanya dari tahi uang itulah (maaf). Biasanya si pengedar cuma kebagian bunga 12,5%, selebihnya bagian pemilik modal.

Adapun cara meminjamkan uang dengan jaminan (*borg)* lain modelnya. Kalau peminjam tidak dapat mengembalikan uang plus bunganya sampai batas waktu tertentu, misalnya 2-3 bulan, barang jaminan dianggap hilang, biarpun harga barang itu sama sekali tak seimbang dengan jumlah pinjaman. Misalnya pinjaman Rp 4.000 menggunakan *borg* 1 gram emas.

Ada lagi satu sisi yang sering bikin hati *nelangsa* dari budaya rentenir ini. Banyak anak kecil meminjam uang cuma karena ingin jajan penganan yang tidak bergizi sama sekali, atau orang dewasa yang sekadar ingin nonton video. Video di Sukapakir memang bisa jadi tambang uang, persis bioskop. Di rumah Bu Samsu, misalnya, kerapkali pakaian anak-anak lenyap secara misterius. Anak-anak Bu Samsu sanggup menggadaikan baju sendiri pada rentenir cuma untuk mendapat tambahan uang jajan atau menonton film *Pengorbanan*

Rhoma Irama lewat video. Lebih dari itu, ada saja suami yang tahu-tahu kehilangan rumah karena digadaikan istrinya, tanpa dia tahu.

Para rentenir yang terkenal berasal dari suku Batak. Memang sebagian besar dari mereka di Sukapakir merentekan uang. Orang-orang Tapanuli relatif sukses dalam usaha. Mungkin karena mereka dianggap *sangar*, berani dan keras dalam menagih. Tapi sesungguhnya, mayoritas pengembang usaha rente uang di Sukapakir adalah orang Sunda. Hanya, cara mereka yang luwes dan rapi menjadikan pekerjaan itu tak kentara dibandingkan dengan yang dilakukan rentenir Batak itu. Sudah tentu, dalam keadaan banyak orang kesal kepada rentenir, penduduk jadi penuh prasangka buruk kepada suku Batak. Beberapa orang yang bangkrut dalam usaha mereka misalnya, serta-merta akan menuduh Bataklah sebagai biangnya.

Ada alasan kuat mengapa para rentenir itu membungakan uang begitu tinggi. Risiko menjadi lintah darat di sini cukup besar. Kadang-kadang uang pinjaman dibawa kabur, sedang peminjaman tidak selalu pakai jaminan apa-apa sebab syaratnya hanya sekadar percaya, misalnya karena sudah beberapa kali meminjam dengan pengembalian yang benar. Beberapa rentenir tercatat pernah bangkrut. Walaupun ada *borg* yang ditinggalkan, jaminan yang kebanyakan berupa kain dan baju sudah tak laku dijual setelah disimpan berbulan-bulan. Seorang rentenir yang sekarang terhitung paling sukses di Sukapakir pernah juga gulung tikar. Lalu, berbekal pengalamannya itu, ia mencoba meminjam uang dari rentenir lain untuk modal, dan mulailah dia merentekan uang lagi dengan lebih hati-hati. Seorang rentenir lain beberapa bulan lalu juga bangkrut. Alasannya adalah kekurangan modal. Bunga yang diperoleh tidak mencukupi kebutuhan hidup sehari-hari. Modal pun pelan-pelan digerogoti sendiri.

Dua perempuan Sunda, yang tak mau disebutkan namanya, kini terlibat utang besar sekali justru karena mencoba menjalankan usaha rente. Satu di antaranya bernasib sangat buruk. Ia perempuan muda, belum lagi seperempat abad. Karena suaminya jadi tukang kredit barang di luar Jawa, ia merasa punya cukup waktu untuk menambah

penghasilan. Lalu ia pun mencoba jadi perantara rentenir, pekerjaan mudah yang tak perlu modal kecuali sedikit tenaga dan kepercayaan. Persentasenya 12,5% untuk yang punya modal dan 12,5% untuk dia sendiri. Mulanya usaha itu cukup lancar. Lalu ia membuat kesalahan ini: meminjamkan uang kepada para pedagang kecil seperti tukang rokok ketengan, pedagang asongan, dan pedagang di pasar yang tidak jelas asal usulnya serta alamat rumahnya. Ketika Bandung dilanda demam *dikarungan,* alias petrus, beberapa orang yang pinjam uang dari dia kabur tak tentu rimbanya. Tinggallah dia dengan tanggungannya kepada si rentenir asli. Ketika itu utangnya saja lebih dari Rp 500.000. Di luar bunga! Untuk menutup utang itu ia berusaha pinjam lagi dari bank keliling. Tapi karena ia sering tidak menepati janji, petugas bank keliling itu tidak mau meminjamkan lagi. Maka dalam keadaan kepepet ia meminta tolong kepada tetangganya untuk "pinjam nama" agar bisa meminjam uang kepada rentenir lain. Tetangganya setuju saja, asal diberi uang lelah. Dari setiap pinjaman Rp 10.000, si tetangga minta imbalan Rp 1000. Karena terdesak, perempuan muda ini setuju. Artinya, ia menerima uang Rp 9000 dan mengembalikan seluruhnya Rp 13.000. Sungguh laknat, bukan?

Tidak adakah cara lain untuk meminjam uang? Kalau pedagang dan pengusaha wiraswasta meminjam uang kepada rentenir untuk modal, itu sama saja dengan membunuh usaha sendiri. Dalam teori, alternatif itu sebenarnya memang ada. Koperasi, misalnya. Beberapa koperasi pernah ada di sini, tapi umurnya rata-rata tak panjang. Penyakitnya, banyak yang mau meminjam uang tapi jarang yang mau iuran atau mengembalikan pinjaman. Anehnya kalau mereka menjadi anggota kelompok arisan, mereka bisa bertahan dengan setia, sementara menjadi anggota koperasi, mereka malas menabung; bayar pinjaman pun cenderung lambat. Logika sederhana dari peristiwa itu adalah dalam arisan, tiap orang merasa menyimpan uang untuk dirinya sendiri, sementara dalam koperasi orang merasa menyimpan uang untuk memberi makan orang lain. Mereka tidak percaya kepada siapa pun.

Pemerintah sebenarnya memberi kredit untuk industri kecil. Secara teoretis, setiap wiraswastawan bisa mengajukan permohonan. Tapi, dalam praktik, tidak. Mang Cecep, tukang jahit yang menerima konveksi di rumahnya mencoba mendapat pinjaman modal usaha sebesar Rp 30.000 untuk menambah mesin jahit. Banyak formulir yang harus dia isi, dan sesudah itu ia masih harus menunggu hampir setahun. Ternyata peminat kredit terlalu banyak. Jadi, uang yang ada harus dibagikan kepada semua pemohon, sehingga tidak satu pun mendapat jumlah uang sesuai dengan yang dibutuhkan. Itu pun tidak banyak yang seberani Cecep dalam memanfaatkan sarana ini. Kebanyakan dari mereka tidak tahu cara untuk memperoleh kredit serupa. Mereka umumnya tidak mau berusaha, karena mereka yakin proyek-proyek semacam itu hanya diberikan kepada pengusaha yang sudah mantap. Pemerintah, pada pandangan mereka, tidak bermaksud membantu orang miskin. Semua upaya pembangunan menurut mereka hanya diperuntukkan bagi yang lebih beruntung dari mereka. Mereka yang kaya dengan mudah akan mendapatkan kredit, yang bertempat tinggal di daerah gedongan akan mudah mendapatkan sekolah yang baik untuk anak-anaknya. Orang kaya panjang langkahnya. Koneksinya ada di mana-mana.

***

Itulah, memang, sinisme dan ketidakpercayaan terhadap kebijaksanaan penguasa yang merupakan aspek umum budaya kemiskinan. Ini akan mudah ditemui di daerah-daerah *slum* mana pun di dunia. Tetapi banyak orang Sukapakir, paling tidak, punya alasan konkret mengapa mereka percaya bahwa pemerintah sungguh-sungguh tidak mempedulikan mereka. Tibum buktinya. Seperti halnya kota-kota lain di Indonesia, kota Bandung punya rencana modernisasi besar-besaran dengan program Bandung Atlas: Aman, Tertib, Lancar, Sehat. Pemerintah kota memandang becak dan kaki lima hanya membuat kota tampak kacau dan ketinggalan zaman

serta mengganggu lalu lintas mobil. Pedagang pinggir jalan harus disingkirkan karena kehadiran mereka merusak pemandangan kota.

Sebagai jalan keluar, pemerintah kota punya ide untuk memindahkan para pedagang itu ke pasar-pasar inpres yang memang sudah dibangun di mana-mana. Namun kadang-kadang, usaha itu tidak mempertimbangkan bagaimana pedagang kecil itu harus membayar sewa tempat jualan (*jongko)*. Bagaimana mungkin tukang bakso di sana akan laris? Orang toh, tidak akan datang ke pasar cuma untuk membeli semangkuk bakso.

Secara perlahan daerah operasi becak dan kaki lima dipersempit. Mereka yang berani menabrak daerah bebas becak akan berhadapan dengan tibum. Banyak pengemudi becak yang tinggal di Sukapakir menjadi korban tibum, beberapa orang malah lebih dari sekali. Sampai beberapa tahun silam, masih cukup mudah menebus kembali becak yang ditangkap petugas. Caranya, begitu ditangkap ikuti petugas yang menangkap itu ke Lapangan Tegallega yang merupakan tempat menimbun becak, gerobak, dan kios-kios. Lalu, berundinglah di sana. Maka, dengan uang Rp 5.000, orang akan mendapat becaknya kembali. Jika becak rusak, tukang becak itu harus mengeluarkan biaya yang besarnya sama dengan hasil 3-4 hari menarik becak.

Tapi, beberapa tahun belakangan ini kemudahan itu hampir tidak ada lagi. Becak yang sudah ditangkap tibum lebih sulit ditebus. Tarifnya sekarang Rp 10.000 atau lebih dan harus ditebus pada hari penangkapan. Jika tidak, tunggulah sampai tiba panggilan sidang. Itu bisa makan waktu sampai tiga bulan. Menurut berita surat kabar setempat, selama tahun 1983/1984 tibum telah menahan lebih dari 6.000 becak secara resmi, barangkali tidak termasuk yang segera ditebus.

Nasib tukang bakso agak sedikit berbeda. Banyak dari mereka bisa mendapatkan tempat mangkal yang permanen. Sejauh ini, mereka tidak punya masalah, kecuali persaingan. Tapi bagi yang tidak punya tempat pangkal alias masih keliling, pendapatan mereka menurun

drastis, di beberapa kasus sampai mencapai 50%, akibat larangan menembus daerah-daerah tertentu.

Sebagian besar pendapatan daerah Sukapakir diperoleh dari luar. Orang di dalam sendiri juga bergantung pada para pencari penghasilan dari luar itu, misalnya para pemilik warung sayuran, penjual makanan, penjahit, dukun, dan pelacur. Dengan berkurangnya pendapatan dari mereka yang bekerja di luar wilayah itu, maka berkurang juga pendapatan di dalam. Penghasilan rata-rata di sana pun menurun drastis. Memang tidak cukup mudah menghitungnya, tetapi selama dua tahun terakhir ini bisa dipastikan penurunan itu rata-rata sekitar 10%.

Bulan Mei lalu, istri Karto menggadaikan sebagian besar perabot rumah tangganya. Padahal dua bulan sebelumnya keluarga ini masih memiliki sebuah radio, *tape recorder,* mesin jahit, dan jam dinding. Sekarang bahkan piring dan rantang pun ikut terbang. Alasannya, becak Karto ditangkap tibum dan mereka tidak mampu menebus. Sekarang dia menyewa becak Rp 600 per hari. Karena kapok, lagi pula memakai becak milik orang lain, Karto tidak berani mendekati daerah bebas becak. Akibatnya, sekarang dia hanya mendapat tak lebih dari Rp 1.000 per hari. Uang sejumlah itu harus cukup untuk memberi makan istri dan lima anaknya.

Padahal pada masa sebelumnya keadaan Karto lebih baik dari nasib tukang becak lain. Di samping *nambangan* di siang hari, malamnya ia berjualan mie bakso. Istrinya juga dapat tambahan dari upah mengupas bawang. Itulah sebabnya mereka mampu membeli barang-barang yang terhitung mewah. Tapi, karena keuntungan bakso semakin berkurang, Karto tidak dagang lagi sejak April lalu. Malah pikulan untuk modal dagang mereka ikut dijual Rp 5.000, karena sedang sangat kepepet untuk makan.

Bukan karena kurang ikhtiar bila Karto sampai sekarang tidak mendapat kerja lagi. Enam tahun sebelumnya, Karto adalah seorang pedagang kecil dan punya delapan becak. Orang yang lebih miskin menyewa becak kepadanya. Ketika ruang becak diperciut, ia menjual

tujuh dari delapan becaknya, dan yang satu ia pakai sendiri. Dengan uang hasil penjualan becak itu ia membeli sepetak rumah bilik mungil di Sukapakir. Ia pun lega, karena mereka tidak memikirkan uang kontrakan lagi.

Kalau becak dihapuskan, mau dikemanakan tukang becak sebanyak itu? Petugas tibum kadang-kadang menganjurkan mereka menjadi sopir angkutan umum atau ojek. Tapi siapa yang akan mengajari mereka mengemudi dan siapa yang akan menyewakan angkot kepada mereka? Sampai sekarang belum seorang pun tukang becak di Sukapakir mendapat pekerjaan baru. Beberapa masih mengayuh becak sewaan. Ada juga yang pulang kampung dengan harapan ada sanak famili tempat mereka bergantung.

***

Keterampilan paling modern yang dimiliki beberapa orang di Sukapakir hanyalah montir, las ketok, dan cat mobil. Itu jelas bukan keahlian langka. Banyak orang yang menguasainya. Dengan demikian, persaingan kembali menjadi terlalu berat. Toh, seperti yang sudah-sudah, tak ada yang menyadarinya bahwa itu proses alamiah yang wajar dalam kemiskinan. Sebagian besar beranggapan bahwa kemerosotan ekonomi mereka disebabkan oleh ilmu hitam dan seterusnya itu. Selain operasi tibum tentunya.

Satu hal yang mengherankan, kriminalitas belum tampak naik secara mencolok di Sukapakir. Di surat kabar, kadang-kadang juga ada berita pendek tentang tukang becak yang mencuri setelah becaknya digasak tibum, tapi itu suatu kekecualian. Mayoritas yang lain secara pasif menerima saja apa yang terjadi.

Abidin, 52 tahun, tampak sangat tua. Wajahnya pucat, loyo seperti mengidap penyakit berat. Cara bicaranya sangat pelan, nyaris tanpa tenaga. Ia jarang tersenyum, cenderung pendiam, dan tertutup. Ia sangat sulit diajak berkomunikasi. Sepanjang hari dia hanya duduk termangu. Karena semakin melarat, ia kehilangan harga dirinya.

Setiap malam, pada pukul 19.00-21.00, ia mulai keluar rumah untuk mengambil becak sewaan di rumah juragannya. Menyewa malam hari memang lebih murah, hanya Rp 500 per malam. Lewat pukul 21.00, ia baru mengayuh becaknya, karena mulai jam itulah tibum pergi tidur. Menjelang pukul 07.00, ia baru pulang ke rumah. Siang harinya, ia bangun lalu sore harinya kadang-kadang ia mencari tambahan penghasilan dengan meronce abakus yaitu alat berhitung anak-anak yang dibuat dari butiran-butiran plastik warna-warni. Untuk pekerjaan ini, ia menerima Rp 400. Itu adalah batas kemampuannya meronce sepanjang sore. Tapi pekerjaaan itu pun hanya ada beberapa hari dalam sebulan, tergantung pesanan. Untungnya anak laki-lakinya yang tertua sudah bekerja di bengkel, dan dialah yang membantu menyekolahkan tiga adiknya.

Abidin sudah lama tinggal di Bandung, ia datang dari Garut pada masa pendudukan Jepang. Mula-mula ia jadi buruh pabrik handuk. Ketika tentara sekutu menduduki Bandung, ia pulang ke Garut. Kemudian ia kembali lagi setelah kota dinyatakan aman. Ia lalu bekerja di pabrik yang sama. Tapi, tahun 50-an pabriknya tutup karena cara produksinya yang terlalu kuno sehingga pabrik merugi. Setelah itu beberapa kali Abidin berganti-ganti pekerjaan. Pernah juga sampai di Majalaya menjadi buruh pabrik tenun.

Kira-kira di tahun 1960, ia berhenti bekerja di pabrik-pabrik dan pindah membantu saudaranya berjualan tempe di Pasar Ciroyom. Selama beberapa tahun mereka bisa bertahan, tapi kemudian usaha saudaranya bangkrut karena kekurangan modal, Abidin kemudian mencari kerja yang lain.

Dalam minggu-minggu yang lowong itulah Abidin mulai menarik becak. Untuk memilikinya ia belum punya uang, sehingga untuk sementara ia hanya menyewa. Beberapa tahun kemudian, kesampaian juga ia membeli becak. Sampai 10 tahun yang lalu becak itulah sumber penghasilan keluarga Abidin. Ketika mereka ingin memiliki rumah sendiri, mereka menjual becaknya. Lalu, untuk *nambangan,* Abidin kembali menyewa becak. Sampai muncul demam Tibum.

***

Tak melulu kisah kegagalan, ada juga kisah sukses di Sukapakir. Beberapa orang asal Kebumen, misalnya, bergabung dalam paguyuban orang-orang sedaerah di Bandung. Pekerjaan mereka bermacam-macam. Untuk mengakrabkan persaudaraan, mereka sering mengadakan kegiatan perkumpulan arisan dan terbilang sukses. Dari sukses itu mereka mendirikan koperasi. Karena semua anggota mengenal satu sama lain, koperasi bisa maju. Ada sikap disiplin yang mereka tanamkan. Setiap peminjam selalu sadar untuk segera mengembalikan tepat waktu. Pada catatan, memang tidak ada yang menunggak. Karena saling mengenal, mereka merasa malu kalau sampai terlambat membayar.

Para anggota juga menyimpan tabungan tiap bulan. Malah ada juga yang menabung dengan jumlah yang lebih dari tabungan wajib. Titip, begitu istilah mereka. Sebelum koperasi ini didirikan, mereka sudah terbiasa mengadakan pertemuan rutin. Maka kebiasaan simpan pinjam dan koperasi tinggal meneruskan tradisi itu. Lalu acara-acara lain pun bisa menumpang pada pertemuan koperasi itu, misalnya untuk anggota yang kena musibah.

Lingkungan kecil seperti itu telah melindungi orang-orang sedaerah dari sikap egoistis dan rasa curiga. Mereka secara terbuka membicarakan keluhan masing-masing, untuk saling membantu. Dan kadang-kadang mereka mencarikan tempat kerja untuk anggota yang butuh. Tentu saja, sesuai dengan latar belakang pendidikan atau latar belakang lain. Ada juga beberapa anggota koperasi Kebumen yang miskin. Tetapi kemiskinan itu ternyata tidak menjadi halangan untuk menyelenggarakan pertemuan bergilir di rumah mereka. Menjadi anggota kelompok itu seperti mengangkat harga diri. Pekerjaan kelompok Kebumen relatif lebih tetap. Juga lebih baik jika dibandingkan dengan orang-orang di sekeliling itu. Mereka boleh dikata tidak sampai menjadi korban kemiskinan. Memang, ikatan kekerabatan

seperti itu berhasil memperlambat jatuhnya seseorang ke budaya kemiskinan.

Sebuah contoh lain adalah para perajin emas. Hampir seluruh tukang *kemasan* di Sukapakir berasal dari Kampung Kamasan, Rajapolah, Tasikmalaya. Keterampilan ini sudah merupakan tradisi lama yang masih kukuh dipertahankan sampai kini di daerah itu. Para perajin emas di Sukapakir bersumber dari dua keluarga kakak-beradik. Mereka pada awalnya datang ke Bandung untuk berguru kepada Mama Ucen, sebutan bagi ahli *kemasan.* Ternyata di Bandung ada pasaran yang baik bagi perajin emas. Seseorang yang lulus dari Mama Ucen, umumnya langsung dipercaya toko emas untuk membuat perhiasan.

Pada tahap selanjutnya, para murid Mama Ucen ini akan mendidik beberapa anak buah lagi, yang tentu saja bukan orang sembarangan. Untuk menghindari hal-hal yang tidak diinginkan, mereka memilih anak buah yang masih bertalian saudara. Sekarang para perajin itu sudah punya tabungan keluarga. Setiap anggota punya kewajiban setor Rp 200 setiap hari. Proses menabung itu sudah berlangsung kurang lebih satu tahun, dan bendaharanya adalah salah seorang yang tertua dari mereka. Tabungan itu hanya boleh dikeluarkan untuk kebutuhan yang sangat mendesak, misalnya menambah modal atau bila ada anggota keluarga yang sakit.

Pendidikan formal para perajin emas ini tidak terlalu tinggi, tetapi keterampilan mereka harus dihargai. Mereka senantiasa mengembangkannya lewat latihan dan tukar-menukar pengalaman, sehingga boleh dikata keterampilan mereka sudah lebih tinggi daripada para perajin di tempat mereka berasal. Mereka pun selalu berusaha mencoba menemukan bentuk-bentuk baru dan menghasilkan produk yang lebih halus. Para perajin yang sudah beristri rata-rata memiliki rumah sendiri dan keadaannya pun relatif lebih baik daripada keadaan sekelilingnya. Istri mereka juga diizinkan mencari tambahan penghasilan. Ada yang berhasil jadi perias pengantin, penjahit, bahkan pemilik salon, dan pemilik warung kelontong.

Kedua contoh di atas menunjukkan bahwa kerja sama masih mungkin digalang di Sukapakir dan menjadi jalan keluar dari perangkap kemiskinan. Manfaatnya pun sangat besar, termasuk dalam usaha menghindari cengkeraman kaum rentenir. Faktor-faktor penting dalam kerja sama itu adalah pengelompokan, umumnya kecil, dan anggotanya terbilang saling mengenal satu sama lain.

***

Nasib Sukapakir memang muram di semua sisi. Kegagalan membuat mereka jatuh lebih dalam; mereka umumnya tidak disukai di lingkungan sekitar. Dicap *tengil,* tukang tipu, berangasan, kurang ajar, dan kriminal. Seperti singa yang disakiti, mereka pun menjadi buas. Dalam teori, pembawaan agresif memang tak terpisahkan dari lingkungan semacam ini. Perasaan halus, kepekaan, dan rasa persaudaraan, kendati tak hilang, tertimbun sangat dalam. Kenyataan hidup telah mengempaskan mereka ke sudut-sudut yang paling tak kelihatan. Tak ada daya untuk menahan terpaan, tak ada daya yang mampu mengoreknya ke luar. Sukapakir membuat setiap insan yang terdampar di sana menjadi makhluk yang kalah. Inilah, memang, salah satu kisah fakir dari lapisan rakyat yang selalu gagal.

Bab 2

Duit, Jodoh, Dukun: Perubahan Budaya di Kalangan Pendatang di Bandung

Manakala kita ingin menunjuk pada proses yang dianggap paling sentral di antara sekian banyak proses transformasi sosial, ekonomi, dan budaya yang saling berkaitan di dunia ketiga, maka pilihan yang paling mungkin adalah pada perpindahan penduduk yang semakin besar dari desa dan kota kecil ke kota-kota besar. Hampir semua proses perubahan itu terkait dengan perpindahan penduduk dari desa ke kota ini, baik sebagai *penyebab* atau *faktor pendorong* (pertumbuhan penduduk, modernisasi pertanian, dan polarisasi ekonomi yang menyertainya), maupun sebagai *akibat* (bertambahnya lingkungan kumuh di perkotaan, "sektor informal" yang berkembang cepat dalam perekonomian, partisipasi politik masyarakat, dan munculnya berbagai jenis gerakan politik baru).

Analisa tentang munculnya nasionalisme kesukuan di seluruh Asia selama tahun 1960-an dan 1970-an menunjukkan kaitannya dengan perpindahan penduduk itu. Banyak pendatang dari desa ke kota-kota semakin menyadari adanya perbedaan-perbedaan suku/etnik di antara mereka dan kelompok dominan. Reaksi kesukuan tampak paling menonjol terjadi di kalangan pendatang yang dengan pahit harus menerima kenyataan bahwa kehidupan mereka ternyata jauh dari harapan. Mereka menganggap kegagalan itu disebabkan oleh tindakan diskriminasi atas dasar kesukuan terhadap mereka (Smith 1981).

Pengalaman di kalangan para pendatang semacam ini nampaknya juga merupakan akar dari kebangkitan keagamaan pada tahun 1970-an dan 1980-an, terutama ketika kehidupan ekonomi dipandang telah didominasi modal asing, dan kehidupan politik dikuasai para elite yang sangat berorientasi Barat. Kedua reaksi ini tampaknya mematahkan teori di tahun 1950-an tentang *"melting-pot"*. Pandangan optimistik meyakini bahwa melalui perpindahan penduduk diharapkan akan terjadi integrasi etnik dan lahir kebudayaan-kebudayaan nasional baru di negara-negara yang baru merdeka. Pandangan ini ternyata tidak sepenuhnya terbukti. Benar memang, dalam kadar tertentu, integrasi etnik dan budaya tersebut juga telah berlangsung di banyak negeri. Sejumlah peneliti menyimpulkan bahwa daerah-daerah kumuh di kota-kota dunia ketiga yang menampung sebagian besar kaum pendatang, merupakan tempat persemaian "budaya kemiskinan" yang dianggap gejala universal dengan ciri-ciri yang khas yaitu fatalisme dan sikap apatis.[1] Namun, sebagian peneliti lain berpendapat bahwa besar kemungkinan penghuni daerah-daerah kumuh itu bukanlah orang-orang yang radikal ataupun fatalis, melainkan orang-orang yang bekerja cukup keras, berorientasi kepada hasil *(achievement-oriented)*, dan relatif terintegrasi dengan baik dalam kehidupan kota besar (Lloyd, 1979). Masing-masing respon yang dilukiskan di atas dan di tempat lain, memang didasarkan atas fakta. Cara suatu kelompok pendatang bereaksi akan tergantung kepada sejumlah faktor antara lain, latar belakang sosial dan ekonomi sebelum berpindah ke kota, tingkat pendidikan, jenis kelamin, umur, peluang kerja, situasi ekonomi secara umum, dan iklim politik, tidak dapat digeneralisasikan.

Artikel ini mendiskusikan perpindahan penduduk dan beberapa dampaknya dari satu sudut pandang tertentu: Perubahan-perubahan dalam kehidupan sosial dan kebudayaan di kalangan sebuah komunitas

[1] Konsep "budaya kemiskinan" diperkenalkan oleh antropolog Oscar Lewis, yang meneliti masyarakat-masyarakat miskin di Meksiko dan Puerto Rico. Lihat Lewis 1959 dan bab "The Culture of Poverty" dalam Lewis 1967, hlm. 47-59 (terjemahan Indonesianya: Lewis 1984).

pendatang miskin di Bandung di mana saya pernah tinggal hampir setahun bersama mereka.[2] Para pendatang yang datang ke kota-kota itu pada kenyataannya tidak hanya berasal dari satu strata sosial tertentu. Baik yang kaya maupun miskin, berpendidikan maupun tidak berpendidikan, semuanya berdatangan ke kota-kota untuk mengadu nasib. Sebagian mereka sangat berhasil, sebagian lainnya gagal dan pulang kampung atau bertahan hidup sebagai "orang pinggiran" di kota. Karena itu, komunitas miskin yang saya teliti di Bandung sama sekali tidak dapat dianggap mewakili keadaan para pendatang yang beragam itu. Sangatlah penting untuk tidak menggeneralisasikan temuan-temuan yang saya paparkan di sini.

Harus diketahui bahwa pada dasarnya mereka bukanlah orang-orang yang paling miskin di antara yang miskin (yang terlalu banyak kita bicarakan, namun begitu sedikit kita ketahui). Cukup banyak penduduk Bandung, saya perkirakan paling tidak 20%, hidup dalam kemiskinan yang sama parahnya dengan kehidupan penduduk di daerah yang saya teliti di Sukapakir. Karena itu, komunitas ini mungkin merupakan contoh dari kehidupan kaum miskin di salah satu kota paling kaya di Indonesia.

Tiga kata: *Duit, Jodoh, Dukun,* yang menjadi judul artikel ini menunjuk kepada tiga pokok persoalan yang paling sering muncul dalam percakapan di komunitas tersebut yaitu ekonomi, seksualitas, dan dunia supernatural. Saya percaya ketiganya merupakan kata kunci untuk memahami pandangan masyarakat ini mengenai dunia mereka. Duit, jelas merupakan obsesi utama dalam sebuah komunitas yang kebanyakannya hidupnya di bawah garis kemiskinan. Problem-problem dalam usaha mendapatkan pasangan hidup berkaitan sangat

[2] Penelitian lapangan dilakukan sejak September 1983 hingga Juli 1984 di Kelurahan Jamika, Bandung, sebagai bagian dari proyek penelitian mengenai migrasi dan perubahan sosial. Saya mengucapkan terima kasih kepada LIPI yang memberikan izin untuk melaksanakan penelitian ini, dan kepada lurah Jamika beserta para pembantunya serta tokoh-tokoh masyarakat atas kerja sama dan keramah-tamahan mereka. Terima kasih terutama saya sampaikan kepada Lies M. Marcoes dan Tity Haryanti, yang membantu saya selama penelitian dan melakukan banyak wawancara.

erat dengan problem-problem ekonomi. Aspek ekonomi seksualitas dipertegas oleh hadirnya sejumlah besar pelacur di tengah-tengah komunitas ini dan oleh munculnya kerumitan perkawinan yang disebabkan oleh kesulitan ekonomi. Ketidakberdayaan mereka mengatasi problem-problem hidup itu diilustrasikan oleh pentingnya peranan para dukun. Tiga tema ini membentuk kerangka yang akan mengarahkan pembahasan pada paruh kedua dari artikel ini.

Migrasi ke Bandung

Indonesia dalam banyak hal lebih beruntung dibandingkan dengan negera-negara Asia lainnya. Masalah-masalah perkotaan di Indonesia, meski cukup besar, belum separah yang dihadapi India, Pakistan, dan negeri-negeri lainnya. Kota-kota di Indonesia belum mempunyai daerah-daerah pemukiman kumuh yang maha luas dan mengenaskan, seperti di Calcutta (Kolkata), Bombay (Mumbai) dan Karachi di mana masalah kemiskinan telah begitu parah sehingga nyaris mustahil dapat diatasi. Demikian parahnya persoalan yang berkelindan di sana sehingga tidak terbayangkan bagaimana jalan keluar untuk memperbaikinya. Namun demikian, kemiskinan di perkotaan di Indonesia tampaknya sedang mengarah ke sana, baik dalam hal besarnya jumlah orang yang sangat miskin maupun tingkat kemiskinannya. Resesi ekonomi yang terjadi beberapa tahun belakangan ini, memberi pukulan sangat hebat bagi kaum miskin perkotaan. Jika kecenderungan serupa ini terus berlanjut tanpa upaya perbaikan, maka dalam waktu dekat akan semakin banyak orang yang tercampakkan dari pembangunan bangsa, potensi manusiawi mereka pun tak berkembang dan tak terpakai, energi dan rasa putus asa mereka suatu ketika akan meledak dalam kerusuhan-kerusuhan berdarah, dan tidak tersalurkan kepada hal-hal yang lebih konstruktif.

Salah satu alasan kenapa pemukiman-pemukiman kumuh di sini tidak berkembang secepat di tempat lain adalah karena sebagian besar migrasi desa-kota di Indonesia adalah migrasi bolak-balik *(circulatory migration)*, yakni banyak pendatang ke kota besar untuk kemudian

kembali ke desa dalam jangka waktu yang relatif pendek (Hugo, 1977; lihat juga Hugo, 1978). Di musim paceklik misalnya, banyak orang desa berangkat ke kota selama musim itu dan kembali setelah mereka mendapatkan modal untuk usaha atau melakukan apa yang mereka ingin lakukan di desa. Dengan demikian, walaupun angka migrasinya tinggi, kota-kota besar di Indonesia tidak mengalami pertambahan penduduk secepat yang teramati di tempat-tempat lain.

Jakarta merupakan satu-satunya kota besar di Jawa yang memperlihatkan pertumbuhan penduduk dengan cepat sebagai akibat migrasi. Pertumbuhan penduduk di Surabaya dan Bandung rata-rata 3,0% per tahun antara sensus 1971 dan 1980, tidak jauh di atas pertumbuhan seluruh penduduk yang rata-rata sebesar 2,3% selama periode yang sama. Karena itu, kontribusi migrasi *netto* (jumlah yang datang dikurangi jumlah yang pergi) di kota-kota besar terhadap angka pertumbuhan penduduk hanyalah sekitar 0,7%.[3] Pertumbuhan populasi di dalam batas kotamadya kota-kota besar ini bahkan berada di bawah rata-rata nasional (2,2% untuk Bandung), yang menggambarkan migrasi *netto* dari dalam kota ke proyek-proyek perumahan di daerah sekitarnya.[4] Banyak penduduk kota yang memiliki pekerjaan tetap berpindah ke daerah pinggiran kota, di mana kondisi perumahannya lebih baik. Sebaliknya, banyak pendatang baru, terutama mereka yang berusaha mencari nafkah sebagai pedagang keliling, tukang becak, dan lain-lain mencari tempat tinggal di dekat tempat usaha mereka, yaitu di pusat kota.

Penduduk desa yang datang ke kota pada umumnya tidak tersebar ke berbagai tempat, tetapi cenderung mengelompok di daerah-daerah

---

[3] Kalkulasi kasar ini belum memperhitungkan distribusi usia penduduk kota. Orang-orang yang berusia produktif jumlahnya besar, angka kelahiran di kota ini mungkin di atas rata-rata nasional. Pada sisi lain, program KB di kota barangkali dilaksanakan secara lebih konsisten ketimbang di daerah pinggiran. Data-data yang ada tidak memungkinkan kita membuat kesimpulan yang lebih rinci.

[4] Angka pertumbuhan 3.0% adalah angka gabungan untuk seluruh daerah perkotaan, didasarkan atas data tiap kelurahan dalam kotamadya dan kabupaten sekitarnya.

tertentu. Tentu saja, tempat mereka pertama kali menetap di kota tergantung kepada besarnya uang sewa rumah, dan terutama adanya sanak keluarga atau teman sekampung. Dalam jangka waktu beberapa tahun, seorang pendatang dari desa mungkin diikuti oleh kerabat dan tetangganya yang meminta bantuan untuk mencari pekerjaan dan tempat berteduh. Mereka semua biasanya menetap, pertama kali, di lingkungan yang sama. Di daerah-daerah tertentu — misalnya, tempat penelitian saya ini — besarnya jumlah pendatang baru bisa jadi mencapai 80% dari jumlah seluruh penduduk.

Sukapakir

Desa yang diceritakan di sini, memiliki nama yang sangat cocok dengan keadaannya, Sukapakir. Daerah ini adalah bagian dari kelurahan Jamika, yang merupakan salah satu kelurahan berpenduduk paling padat di Bandung. Pada tahun 1980, 32.000 orang tercatat sebagai penduduk yang menempati wilayah seluas 0,35 km^2. Jumlah ini belum termasuk penduduk sementara yang resminya terdaftar sebagai penduduk tempat lain. Dengan demikian, tingkat kepadatan penduduknya mencapai lebih dari 900 jiwa/ha, yang barangkali salah satu yang tertinggi di Indonesia. Namun kepadatan Jamika tidaklah merata, dan kepadatan Sukapakir berada di atas kepadatan rata-rata di kelurahan tersebut. Ini ditunjukkan tidak hanya oleh berdesakannya rumah-rumah kecil dan hampir tidak ada pepohonan, tetapi juga oleh adanya masalah pembuangan limbah, polusi air sumur, dan tingginya jumlah mereka yang terkena penyakit paru-paru dan usus.

Sukapakir terletak di sebelah barat daya Kota Bandung. Daerah ini dihubungkan dengan pusat kota oleh Jalan Pagarsih, sebuah jalan kecil yang membentang dari timur ke barat dengan bemo sebagai sarana transportasi umumnya. Jalan ini dijejeri toko-toko kecil (umumnya milik Cina), bengkel-bengkel, sebuah bioskop tua yang sudah tutup, beberapa tempat praktik dokter yang sederhana, sebuah hotel kecil, dan sebuah klenteng Cina. Pada waktu malam, warung-warung makan berjejeran sepanjang jalan ini. Kehidupan pun

berlangsung terus hingga larut malam. Di arah selatan, ada beberapa gang sempit. Di mulut gang itu, menunggu becak-becak, yang siang malam menanti penumpang, menuju Sukapakir. Pada beberapa ratus meter pertama, rumah-rumah yang menjejeri gang ini adalah rumah beton yang tampak kukuh yang dibangun pada zaman yang lebih makmur dulu. Kemudian, menyusul rumah-rumah yang lebih tidak teratur yang dibangun belakangan.

Pada tahun 1950-an sebagian besar Sukapakir ini masih terdiri dari tanah sawah dan ladang sayuran. Lingkungan ini dibangun secara serampangan ketika orang-orang membeli petak-petak tanah dan membangun rumah di atasnya, sebagian terbuat dari batu bata, sebagian lagi dari kayu dan bambu *(bilik)*. Akibat kedatangan orang baru yang terus bertambah, tanah-tanah kosong yang tersisa berangsur-angsur terisi penuh. Keterbatasan ruang menjadikan rumah itu dipetak-petak menjadi beberapa kamar kecil, sebagian disewakan kepada para pemondok. Sekarang, setiap rumah rata-rata ditempati oleh tiga keluarga.

Salah satu bagian Sukapakir secara mencolok tampak lebih tertekan dan miskin ketimbang sekitarnya. Lingkungan ini oleh orang di sekitarnya diberi nama Sendawa (yang berarti "bubuk mesiu" dan mengandung makna negatif), konon sebagai singkatan dari kata Sunda dan Jawa, karena banyak penghuni awal di sini berasal dari daerah pantai utara seperti Cirebon dan Tegal yang berbahasa Jawa, sementara sebagian lainnya berasal dari daerah-daerah sekitar Bandung. Pada tahun 1940-an, lingkungan ini adalah tempat kuburan dan semak-semak bambu yang dipercaya sebagai tempat hunian makhluk halus. Hanya mereka yang betul-betul pemberani dan sangat terpaksa sanggup tinggal di sini. Berbeda dengan tetangga sekitarnya, mereka tidak pernah membeli tanah tempat mereka membangun rumah (atau tepatnya gubuk), karena status tanah kuburan itu tak jelas. Baru belakangan ada yang menuntut hak sewa tanah, tapi tak ada kejelasan untuk berapa lama tanah ini boleh mereka gunakan.

Lingkungan di sekitar itu pada awalnya hanya terdiri dari orang-

orang Sunda, dan merupakan penganut Islam yang lebih taat. Orang-orang Sendawa dipersepsikan sebagai kelompok yang marginal secara sosial dan kurang taat beragama. Hal ini sebagian ditandai dengan praktik-praktik ilmu hitam yang dilakukan oleh sebagian orang Jawa Pantai Utara yang tinggal di situ atau juga karena mereka tinggal di atas tanah bekas makam dan hutan bambu yang angker. Perjalanan waktu dan mengalirnya sejumlah besar pendatang baru rupanya tidak mengubah prasangka buruk terhadap orang-orang Sendawa. Karena adanya prasangka buruk ini, maka hanya mereka yang benar-benar marginal dan tidak mampu mencari tempat tinggal lain saja yang mau menetap di situ.

Untuk tujuan penelitian ini, saya memilih dua Rukun Tetangga (RT) di Sukapakir. Salah satunya saya sebut RT B, berada di Sendawa, sedangkan yang lainnya saya sebut RT A, letaknya bersebelahan dengan Sendawa yaitu di selatannya. Saya menyewa sebuah rumah di RT A dan tinggal di sana selama 11 bulan. Setiap hari, bersama dua asisten peneliti, saya mengunjungi para tetangga dan menerima para tamu. Kami melakukan banyak wawancara panjang yang tak terstruktur dengan fokus pada riwayat hidup dan riwayat perpindahan mereka. Wawancara dilakukan dengan semua keluarga yang berjumlah 335 keluarga di kedua RT ini. Selama tinggal di daerah ini saya berusaha melibatkan diri dalam semua kegiatan sosial yang berlangsung di dalamnya.

Sejarah Pemukiman Sukapakir

Menjelang akhir masa pemerintahan kolonial, menurut ingatan penduduk tertua di situ, hanya ada sekelompok kecil rumah yang berdiri di tepi pemakaman yang sekarang menjadi RT B. Tanah-tanah di sekitarnya masih kosong dari pemukiman, tetapi dekat ke jalan terdapat beberapa kelompok pemukiman lain yang di kalangan penguasa Belanda, terkenal sebagai daerah "mencurigakan". Menurut cerita dari mulut ke mulut, ketika pemimpin Partai Nasional Indonesia (PNI) ditangkap pada tahun 1929, polisi menggerebek rumah-rumah

di lingkungan ini dan melakukan penangkapan. Pada hari-hari pertama masa revolusi, banyak pemuda lingkungan ini bergabung dengan berbagai laskar perjuangan, dan baru kembali ke sini pada akhir tahun 1940-an. Kebanyakan pemuda tersebut karena pendidikan yang tidak memadai, tidak tertampung dalam keanggotaan Tentara Nasional Indonesia (TNI). Beberapa dari mereka lalu bergabung dengan gerakan pemberontakan yang dilancarkan para aktivis kecewa yang dijuluki Barisan Sakit Hati. Gerakan ini aktif di wilayah Cirebon pada akhir 1940-an dan awal 1950-an. Hal ini semakin memperburuk citra lingkungan ini sebagai lingkungan orang-orang yang suka membuat masalah.

Para penduduk Sendawa pertama, yang tinggal di pemakaman, sama marginalnya dengan tempat mereka menetap. Di situ menetap serombongan pemain *longser* yang mempertunjukkan tarian serupa sirkus yang digabungkan dengan pencak silat, dan sekelompok tukang patri keliling asal Cirebon, yang kebanyakan juga berpraktik sebagai dukun. Semua orang ini hidup sangat miskin dan sering dihina masyarakat sekitarnya. Setelah kemerdekaan, jumlah penduduk daerah ini bertambah karena adanya Pemberontakan Darul Islam (DI) yang mengakibatkan datangnya gelombang pengungsi dalam jumlah besar ke Kota Bandung, terutama dari Tasikmalaya, Garut, dan bagian selatan Kabupaten Bandung yang merupakan pusat pemberontakan. Mereka yang lebih beruntung adalah mereka yang membawa harta pada saat mengungsi karena bisa membeli tanah dan rumah permanen.

Demikianlah, beberapa bagian RT A dibeli oleh orang-orang dari Garut, yang kemudian membangun rumah-rumah pertama di situ. Sebagian mereka memperoleh pekerjaan di pemerintahan, sedangkan sebagian lainnya bekerja sebagai pedagang kecil. Mereka yang kurang beruntung tidak mampu membeli tanah. Mereka pun membangun tempat penampungan sementara di tanah "bebas", di sepanjang aliran sungai yang membelah kota, sepanjang rel kereta api dan tanah-tanah milik pemerintah lainnya, atau di tanah-tanah tidak bertuan, seperti Sendawa. Demikianlah, penduduk di daerah

penelitian ini terus bertambah. Batu-batu nisan di pemakaman itu pun satu persatu dibuang, lalu secara berangsur-angsur seluruh tanah pemakaman dipenuhi rumah-rumah.

Perpindahan penduduk ke Bandung tidak hanya disebabkan faktor-faktor "pendorong" yang berkaitan dengan Darul Islam, tetapi juga karena "tarikan" kuat Kota Bandung yang sedang mengalami kebangkitan ekonomi. Ketika itu Bandung kembali menjadi kota yang memberi harapan, dengan maraknya industri tekstil, birokrasi militer dan sipil yang cukup besar, dan lembaga-lembaga pendidikan tinggi terkemuka. Semua ini juga menciptakan banyak kesempatan kerja dalam bidang perdagangan dan jasa. Karena itu, kebanyakan pengungsi dari wilayah Darul Islam dengan mudah dapat memperoleh aneka ragam pekerjaan dalam lingkup kerja yang sangat luas. Kebanyakan penduduk Sukapakir sekarang, yang datang ke situ pada tahun 1950-an, berasal dari Bandung bagian selatan, Garut, dan Tasikmalaya. Di samping itu, ada juga sejumlah kecil penghuni lainnya yang berasal dari kawasan Cirebon.

Kelompok pertama terintegrasi relatif baik dengan kehidupan kota ini, baik sebagai pegawai negeri maupun pekerja di bidang industri. Sebagian dari mereka membangun industri-industri kecil, sementara mayoritas lainnya terlibat dalam berbagai bentuk perdagangan. Sebenarnya, terdamparnya mereka di Sukapakir itu sendiri merupakan ukuran dari ketidakberhasilan yang mereka alami sekarang, meskipun kebanyakan mereka dapat bercerita tentang masa-masa yang lebih makmur pada tahun 1950-an dan 1960-an.

Pada tahun 1960-an dan awal 1970-an, pola perpindahan penduduk berubah dan gelombang-gelombang pendatang yang sangat besar berdatangan dari kawasan pantai utara: Indramayu, Cirebon, Brebes, dan Tegal. Perubahan ini barangkali berkaitan dengan berbagai perubahan dalam bidang pertanian yang terjadi di daerah asal mereka, sebagai akibat diperkenalkannya bibit dan teknologi pertanian yang baru. Ketika mereka datang ke Bandung, pasaran kerja di Bandung sudah mulai jenuh. Karena itu, kebanyakan pendatang

ini sangat bergantung kepada bantuan teman sekampungnya dalam mendapatkan pekerjaan. Melalui proses inilah sebuah pola spesialisasi regional terbentuk. Kebanyakan pendatang asal Brebes dan Tegal, menurut sampel saya, bekerja sebagai pedagang mie bakso keliling dan semua pendatang asal Indramayu mencari nafkah sebagai pengemis. Kemudian, sejak pertengahan tahun 1970-an dan seterusnya, Kabupaten Majalengka mulai menjadi daerah asal kaum pendatang terbesar di RT A dan RT B. Kebanyakan mereka adalah laki-laki bujangan dan hampir semuanya terlibat dalam kegiatan perdagangan yang lama, membuat dan menjual bakso tahu.

Kebanyakan mereka adalah pendatang bolak-balik. Pergantian di antara mereka pun sangat tinggi. Kebanyakan dari mereka masih muda dan belum berkeluarga. Mereka bermaksud tinggal di kota hanya untuk beberapa tahun saja dan pulang kampung setiap tahun. Sebagian dari mereka yang lebih tua menghabiskan separuh tahunnya di desa, dan separuhnya lagi di kota, dengan meninggalkan keluarga mereka di kampung. Hanya sebagian kecil saja yang menetap di Bandung bersama keluarga mereka tanpa berniat kembali lagi ke kampung. Hanya orang-orang yang terakhir inilah yang dengan giat berusaha mendapatkan pekerjaan lain dan berkeinginan pindah ke lingkungan lain.

Karena penduduk Sukapakir terus bertambah, pengorganisasian administrasinya mengalami perombakan beberapa kali. Daerah ini dibagi menjadi sejumlah RT, lebih banyak dari jumlah RT sebelumnya. Meskipun demikian, rata-rata RT di sini tetap saja lebih padat ketimbang ketentuan umumnya, yakni 30-60 rumah tangga per RT. Pada waktu penelitian ini berlangsung, RT B terdiri dari 126 rumah tangga dan RT A bahkan terdiri dari 211 rumah tangga.[5] Walaupun banyak di antara pendatang itu berpindah ke kawasan lain di Kota

[5] Rencana lurah untuk membagi dua RT A dibatalkan karena diboikot oleh tokoh-tokoh masyarakat yang menyatakan bahwa rencana ini akan menyebabkan warga semakin terbebani pungutan yang lebih besar guna membayar aparat RT tambahan. Tetangga mereka yang sinis berkata, protes ini muncul karena uang yang bisa dikantongi para tokoh ini akan berkurang bila RT tersebut dipecah dua.

Bandung atau kembali ke kampung, gelombang pendatang yang susul-menyusul itu masih terlihat nyata dalam komposisi penduduknya sekarang, sebagaimana tampak pada tabel 1:

Tabel 1
Tempat Kelahiran Penduduk Dewasa di Daerah Penelitian

Daerah Asal	RT A	RT A (%)	RT B	RT B (%)	RT A + B	RT A + B (%)
Kotamadya Bandung	101	22,8	61	24,3	162	23,3
Kabupaten Bandung	40	9	30	12	70	10,1
Cianjur/Sukabumi/Bogor/Jakarta	4	0,9	11	4,4	15	2,2
Garut / Tasikmalaya / Ciamis	81	18,3	53	21,1	134	19,3
Subang /Sumedang / Purwakarta	12	2,7	5	2	17	2,4
Majalengka	69	15,6	38	15,1	107	15,4
Indramayu / Cirebon / Kuningan	63	14,2	31	12,4	94	13,5
Seluruh Jawa Barat	370	83,5	229	91,2	599	86,3
Tegal / Brebes	26	5,9	11	4,4	37	5,3
Jawa Tengah lainnya	30	6,7	8	3,2	38	5,5
Jawa Timur	4	0,9	0	0	4	0,6
Seluruh Jawa Tengah dan Timur	60	13,5	19	7,6	79	11,4
Pulau-pulau lain	13	2,9	3	1,2	16	2,3
Jumlah (yang daerah asalnya diketahui)	443	100	251	100	694	100
Daerah asalnya tak diketahui[6]	40		60		106	

Sebagaimana ditunjukkan oleh statistik ini, mayoritas penduduk Sukapakir sekarang adalah kaum pendatang. Kurang dari seperempatnya lahir di kota Bandung dan banyak di antara mereka

[6] Karena berbagai sebab, tidak semua orang dewasa bisa diwawancarai, namun tidak ada alasan untuk mengasumsikan bahwa kategori ini secara sistematik berbeda dari kategori lainnya.

berasal dari lingkungan lain. Kebanyakan pendatang (sekitar 80%) lahir di Jawa Barat, mereka yang berasal dari Jawa Tengah dan Jawa Timur ternyata tidak banyak. Orang Jawa, yang merupakan asal-usul nama Sendawa, sebagian besar berasal dari wilayah Cirebon dan Indramayu yang berbahasa Jawa. Proporsi pendatang asal daerah ini yang menetap di RT A cukup besar, terutama karena kehadiran sekelompok (40 orang) pengemis asal Indramayu, yang beberapa tahun lalu berpindah dari RT B ke lingkungan marginal di RT A, di pinggiran lahan kosong terakhir yang tersisa, yang juga dipergunakan sebagai tempat pembuangan sampah. Statistik di atas juga menunjukkan bahwa kedua RT tersebut mengalami gelombang migrasi yang sama, dan komposisinya dalam hal daerah asal sangat serupa.

Meskipun demikian, perbedaan antara keduanya tidak pernah hilang. Perbedaan itu mungkin bahkan semakin melebar karena hanya orang-orang sangat miskin saja yang bersedia tinggal di RT B dan mereka yang merasa mampu akan berpindah dari Sendawa secepat mungkin. Sebagian besar rumah-rumah di RT A terbangun dari batu bata, sementara rumah-rumah di Sendawa terbuat dari kayu atau bambu yang tidak tersusun rapi, dengan celah-celah sempit di antaranya. Ketika terjadi kebakaran pada tahun 1966, seluruh Sendawa hangus terbakar. Lingkungan ini kemudian dibangun kembali dengan bentuk yang lebih teratur, rumah-rumah dibangun berbaris dan beberapa di antaranya terbuat dari batu bata. Meskipun perbedaan fisik antara RT A dan RT B sangat mencolok, namun yang justru lebih mencolok adalah perbedaan dalam suasana dan perilaku di antara penduduk kedua RT yang bertetangga ini, suatu perbedaan moral yang sangat dirasakan oleh penduduk keduanya. Hal ini ditunjukkan dengan kasarnya bahasa yang dipakai, rendahnya partisipasi dalam berbagai aktivitas sosial, sikap tidak peduli terhadap kewajiban-kewajiban agama, dan yang paling mencolok bagi warga setempat adalah hadirnya pelacuran, di RT B. Sebagian penduduk RT A yang taat memandang kebakaran yang telah memporakporandakan Sendawa sebagai hukuman Tuhan.

Pekerjaan Penduduk Sukapakir

Latar belakang perbedaan sosial-budaya antara kedua RT ini menjadi semakin tampak ketika kita menyoroti profil pekerjaan penduduknya. Mayoritas penduduk Sukapakir memperoleh pekerjaan di sektor informal, tetapi pengamatan lebih dekat menunjukkan bahwa pemisahan ketat antara sektor ekonomi formal dan informal tidak mungkin dilakukan. Pegawai negeri (yang pekerjaannya "formal") kadang-kadang mempunyai pekerjaan "informal" sampingan. Istri mereka seringkali terlibat dalam usaha kecil-kecilan yang penghasilannya terkadang bisa lebih besar dari gaji suaminya. Kebanyakan dari penduduk bekerja berpindah-pindah dari satu pekerjaan ke pekerjaan lain, kadang-kadang bekerja di sebuah pabrik yang masuk kategori "formal", kemudian beralih menjadi pedagang kecil atau bekerja musiman sebagai buruh bangunan yang masuk kategori "informal". Jika memungkinkan, mereka akan kembali ke pekerjaan serupa di pabrik yang sama atau pabrik lainnya. Sebuah klasifikasi kasar mengenai pekerjaan laki-laki dan perempuan dewasa pada saat penelitian berlangsung dapat dilihat di tabel 3-, lampiran Bab 3.

Tabel-tabel ini hanya menyajikan pekerjaan pokok, yaitu pekerjaan yang menyita waktu dan tenaga mereka. Ada banyak penganggur tak kentara yang tidak tergambarkan dalam angka-angka ini. Sejumlah buruh bangunan yang bekerja sangat tidak menentu (bekerja satu minggu, menganggur tiga atau empat minggu) diklasifikasikan sebagai "pekerja lain" karena mereka bekerja ketika kompilasi ini saya buat.

Mereka yang diklasifikasikan sebagai penganggur adalah mereka yang sudah tidak bekerja selama lebih dari dua bulan. Pada kenyataanya tidak seorang perempuan pun yang dapat diklasifikasikan sebagai penganggur. Bahkan, mereka yang sebelumnya adalah buruh pabrik dan sedang berjuang keras mencari pekerjaan serupa, lagi-lagi harus memberikan waktu dan perhatiannya untuk mengurus rumah tangga. Banyak di antara mereka yang diklasifikasikan sebagai

ibu rumah tangga mempunyai pekerjaan sampingan kecil-kecilan, seperti menjahit, membuat benang di pabrik konveksi rumahan, menjualkan barang bekas atau menggadaikan, serta membuat kue-kue atau panganan untuk dititipkan di warung. Meskipun begitu, dalam klasifikasi ini, hanya jika pekerjaan itu menyita banyak waktu dan dilakukan secara berkala dengan pengupahan yang relatif jelas maka mereka dimasukkan ke dalam salah satu kategori tersebut. Seperti di banyak tempat lainnya, penganggur laki-laki di sini tak pernah melakukan pekerjaan rumah tangga, padahal istri mereka bekerja penuh waktu di luar rumah.

Ketika penelitian berlangsung, hanya 10 % saja laki-laki yang bekerja di sektor formal. Para pekerja pabrik umumnya bekerja di industri tekstil. Beberapa di antaranya memperoleh pekerjaan rendahan di pabrik industri lokal berteknologi tinggi, berkat jasa seorang penduduk setempat yang kebetulan menjadi personalia di pabrik tersebut (Nurtanio, industri pesawat terbang). Sedangkan industri tekstil jauh lebih menyukai pekerja perempuan ketimbang pekerja laki-laki (pekerja perempuan lebih rendah gajinya dan jarang protes), itu tercermin dari besarnya jumlah buruh pabrik perempuan (yang semuanya bekerja di industri tekstil). Di masa lalu, industri tekstil menyediakan kesempatan kerja yang lebih besar ketimbang sekarang. Beberapa orang sampel kami mengaku pernah bekerja pada sebuah pabrik tekstil tetapi diberhentikan karena pabriknya tutup atau mengurangi jumlah pekerjanya.

Sebagian mereka mengalami pemecatan semacam ini tiga atau empat kali, dan akhirnya harus bekerja sebagai pedagang keliling atau penarik becak. Peralihan pekerjaan merupakan hal yang umum terjadi, selama sepuluh atau lima belas tahun belakangan. Mereka beralih dari sektor formal ke sektor informal, dan sangat jarang terjadi peralihan. Sebaliknya, kategori "pekerjaan lainnya" mencakup mereka yang bekerja di toko-toko, industri rumah tangga dan bengkel kendaraan atau sebagai pekerja bangunan. Banyak perempuan dalam kategori ini (semuanya tinggal di RT B) bekerja mengupas dan mengiris bawang

untuk pabrik-pabrik kecil yang beroperasi dengan *putting-out system*.[7]

Secara umum kategori pekerjaan paling banyak digeluti, yang mencapai sepertiga dari seluruh laki-laki dewasa, adalah pedagang keliling atau penjaja. Umumnya mereka menjual makanan dan minuman. Dua jenis bakso, yang masing-masing merupakan pekerjaan khas orang-orang Majalengka dan Tegal atau Brebes telah disebut di atas. Kebanyakan jenis makanan lainnya umumnya juga dimonopoli orang-orang dari daerah tertentu.

Perbedaan-perbedaan antara kedua RT tersebut sangat mencolok dalam hal angka pengangguran: persentase penganggur di RT B dua kali lipat lebih besar dibandingkan di RT A. Dibandingkan penghuni RT B, mereka yang tinggal di RT A cenderung punya pekerjaan lebih tetap. Kebanyakan para pekerja lain di RT B adalah buruh bangunan tanpa keahlian, tukang las, tukang cat semprot, dan tukang patri tanpa pekerjaan tetap. Mereka banyak bergantung kepada para mandor dalam hal mendapatkan pekerjaan musiman. Sebagian besar dari mereka yang tinggal di RT A memiliki pekerjaan tetap di pabrik, restoran, atau industri rumah tangga. Sedangkan yang mencolok, kebanyakan penarik becak yang menjadi sampel kami tinggal di RT B. Satu-satunya anomali adalah hadirnya sekelompok pengemis yang tinggal di RT A. Sebagaimana dikatakan di atas, mereka dulunya tinggal di RT B tetapi berpindah ke tepi tempat pembuangan sampah di sudut RT A.

Keadaan RT B yang lebih miskin ini juga tercermin dalam fakta jauh lebih tingginya persentase perempuan yang bekerja di luar rumah. Hal yang mencolok adalah hadirnya sejumlah pelacur di RT B. Untuk menghindari kesalahpahaman, harus ditegaskan bahwa para pelacur ini bukanlah anak perempuan atau sanak-saudara dari keluarga-keluarga yang tinggal di situ (sebagaimana yang terjadi pada kawasan-kawasan kumuh di negara lain). Kebanyakan mereka juga tidak menjalankan

[7] Cara bekerja dimana sebuah perusahaan/pabrik menyerahkan sebagian dari proses produksinya kepada buruh (laki-laki, tapi lebih sering perempuan) yang bekerja di rumah sendiri, sehingga ongkosnya lebih murah.

profesi mereka di lingkungan ini melainkan mencari klien di pinggir jalan di pusat kota. Sebagian lain mereka memang tinggal di rumah bordil di sini, sebagian lagi bersama keluarga lain (bukan famili) dengan menyetorkan sebagian (cukup besar) penghasilan mereka. Beberapa diantaranya tinggal sendirian atau bersama seorang laki-laki yang bertugas sebagai *centeng*, "pelindungnya".

Duit yang Semakin Sulit Dicari

Ketika saya kembali mengunjungi Sukapakir pada tahun 1985, orang-orang bercerita tentang peristiwa bunuh diri yang baru saja terjadi. Seorang pedagang keliling, yang gagal memperoleh uang untuk memperpanjang sewa tahunan rumah kecilnya, menggantung diri dengan meninggalkan seorang istri dan enam orang anaknya yang masih kecil. Dia putus asa, kata beberapa tetangganya. Bunuh diri sangat jarang terjadi di sini (paling tidak, di kalangan laki-laki. Lebih sering terdengar, perempuan yang mengakhiri hidupnya dengan menenggak racun serangga). Namun, alasan yang membuat laki-laki itu sampai nekad bunuh diri sama sekali tidak mengejutkan. Bayangkan saja, pendapatan kebanyakan penduduk Sukapakir tidak mengalami peningkatan secepat lonjakan biaya hidup yang mesti ditanggung, bahkan cenderung menurun, sehingga semakin banyak keluarga yang terus terpuruk dalam kemiskinan. Semakin parahnya, industri tekstil di Bandung dan sekitarnya, Majalaya, yang dulu pernah menjadi penampung utama para pekerja, telah mengalami restrukturisasi. Banyak pabrik tua yang dulu menyerap banyak tenaga kerja kini telah tutup dan digantikan pabrik- pabrik modern yaitu pabrik-pabrik padat modal yang hanya menampung sebagian saja dari tenaga kerja lama.

Tenaga kerja sisanya harus menemukan pekerjaan di sektor-sektor informal. Karena faktor koneksi, mereka hampir tidak mungkin memperoleh pekerjaan di sektor formal (sejumlah kecil anak muda di RT A, memperoleh pekerjaan karena jasa baik seorang anggota militer setempat yang bekerja di bagian personalia sebuah industri

lokal berteknologi tinggi). Sektor informal mempunyai daya serap yang lebih tinggi, namun secara keseluruhan hasilnya sangat rendah. Dengan jam kerja panjang, penghasilan mereka seringkali tidak seberapa. Meskipun demikian, beberapa pekerjaan di sektor informal sangat menarik karena memberi penghasilan yang tinggi. Seorang penjual bakso, yang memperoleh kesempatan istimewa berjualan di halaman sekolah, pabrik atau kantor pemerintah, dapat memperoleh untung yang cukup besar setiap harinya. Namun, untuk memperoleh kesempatan ini seseorang terlebih dahulu harus belajar membuat bakso yang lezat, mencari uang untuk modal awal dan modal kerja, dan yang lebih penting adalah mendapatkan peluang untuk berjualan di tempat-tempat ramai pembeli. Semua ini juga berkaitan dengan bentuk patronage (perlindungan, hubungan patron-klien) yang tidak setiap orang bisa memperolehnya begitu saja.

Jaringan hubungan patron-klien yang berbasis daerah membuat berbagai produk makanan itu benar-benar dimonopoli oleh orang-orang yang berasal dari daerah tertentu. Inilah yang terjadi pada, paling tidak, penjaja makanan. Kebanyakan penjual bakso tahu asal Majalengka, misalnya, mula-mula bergabung dengan seorang teman sekampungnya yang sudah bekerja di Bandung. Mereka mula-mula bekerja kepada seseorang yang lebih tua, yang memiliki beberapa pikulan dengan segala perlengkapannya, dan berbagi hasil dengan sang "majikan". Ketika sudah menguasai cara membuat bakso, dan punya cukup uang untuk membeli pikulan, mereka pun memulai usaha sendiri, dan sebagian mereka bahkan sudah menjadi "majikan" bagi para pendatang yang datang kemudian. Seorang pendatang yang tidak punya patron semacam itu hampir tidak mungkin masuk ke dalam jaringan perdagangan ini.

Keberhasilan penjaja makanan sangat tergantung pada keberhasilannya mendapatkan tempat yang aman dan tepat untuk berjualan atau, lebih tepatnya, apakah dia berkeliling melewati tempat-tempat strategis dan menjanjikan banyak pembeli? Dalam hal ini, penjaja umumnya juga memerlukan bantuan orang lain. Mereka

menjalin hubungan ketergantungan, yang kurang beruntung hanya akan berjalan melewati kampung dan sepanjang jalan setapak, dengan hasil yang sangat tidak menentu.

Beberapa tahun terakhir, pemerintah kota Bandung sangat membatasi ruang gerak para pedagang keliling dan penarik becak. Jalan-jalan utama dan banyak tempat sibuk di kota yang menjanjikan daya beli yang sangat tinggi dan sangat banyak pengunjung, kini berubah menjadi daerah terlarang bagi mereka. Sepasukan polisi khusus ditugasi mengawasi peraturan ini. Polisi khusus ini ("Tibum", Penertiban Umum) menyita becak dan pikulan mereka yang tertangkap basah memasuki atau melewati daerah-daerah terlarang. Dalam praktiknya, mereka yang becak dan pikulannya disita harus "membelinya" kembali dari polisi, dengan ongkos yang melonjak cepat. Selama saya menetap di situ ongkosnya melonjak mulai dari Rp 5.000 menjadi Rp 10.000, dan Rp 15.000 pada tahun berikutnya. Penghasilan bersih rata-rata penarik becak dan pedagang keliling ini berkisar antara Rp 1.000 hingga Rp 4.000/hari. Mereka yang tidak punya uang tebusan harus menunggu keputusan pengadilan selama berbulan-bulan. Banyak pedagang keliling mengeluhkan bahwa pendapatan mereka menurun sekitar 10-20% antara awal tahun 1982 hingga awal 1984 sebagai akibat pembatasan ini (gambaran ini belum mempertimbangkan inflasi yang terjadi. Dalam perhitungan riilnya, penurunan itu pasti mencapai lebih dari 20%).[8] Nasib para penarik becak bahkan lebih parah.

"Sakirin",[9] lahir di Garut pada tahun 1932, pertama kali datang ke Bandung pada 1945 dan memperoleh pekerjaan di sebuah pabrik tekstil kecil (yang masih menggunakan perkakas tangan). Pada awal tahun 1950-an pabrik ini ditutup, Sakirin pun memperoleh pekerjaan

[8] Gambaran pendapatan sehari-hari ini didasarkan hanya pada perkiraan informan saya sendiri. Karena itu, barangkali tidak sepenuhnya dapat diandalkan. Namun, karena alasan-alasan praktis, hampir tidak mungkin mengukur pendapatan mereka sekarang melalui observasi langsung, sementara pendapatan di masa lalu, tentu saja, tidak dapat diamati sama sekali.

[9] Nama ini, dan nama lainnya dalam artikel ini, adalah nama samaran.

di pabrik lain. Hal ini terjadi beberapa kali. Pada tahun 1961, dia pindah ke Majalaya, saat itu ada sebuah pabrik tekstil yang sangat maju di situ. Setelah bekerja tidak lebih dari setahun, dia dipecat lagi, dan kembali ke Bandung. Karena tidak memperoleh pekerjaan lain, dia ikut saudaranya yang ketika itu berjualan tahu dan tempe di salah satu pasar. Namun usaha ini tidak mampu menopang kedua keluarga tersebut, dan akhirnya jatuh bangkrut. Pada tahun 1972, Sakirin kemudian menjadi penarik becak, dengan menyewa sebuah becak kepada seorang juragan becak yang hingga kini masih menjadi majikannya. Walaupun sudah menempuh berbagai cara, dia tidak pernah mendapatkan pekerjaan lain. Dia pernah sampai punya becak sendiri tetapi harus menjualnya untuk membeli sepetak rumah kecil untuk tempat tinggal keluarganya. Setelah adanya pembatasan ruang gerak dan pengawasan polisi, Sakirin tidak berani lagi menarik becak pada siang hari. Dia lalu bekerja pada malam hari, dari jam 21.00 hingga jam 07.00 pagi, di mana jalan-jalan itu tidak lagi diawasi. Pendapatannya tidak cukup lagi memberi makan keluarganya, sementara itu biaya hidup semakin membengkak.

Sakirin masih beruntung mempunyai seorang anak sulung, yang memperoleh pekerjaan di sebuah bengkel. Penarik becak lain, Kosim, mengalami nasib yang lebih malang. Ketika merasa bahwa pembatasan ruang gerak itu telah mengakibatkan dia tidak mendapatkan banyak penumpang dan jarak tarik yang jauh, sehingga pendapatannya merosot tajam, dia mengambil resiko mengantar penumpang melewati kawasan terlarang. Selama saya tinggal di situ, becaknya kena sita dua kali, dan dia harus menjual sebagian perabot rumah tangganya untuk menebusnya. Pertama kali berkunjung ke rumahnya, kami melihat ia masih punya beberapa barang pajangan yang ada nilainya. Namun, semua itu sudah ludes ketika kami meninggalkan tempat itu.

Sudah berulangkali dianjurkan (oleh pejabat daerah) agar para penarik becak dan pedagang keliling mencari pekerjaan lain, karena

pada saatnya nanti mereka akan dilarang beroperasi di seluruh kota.[10] Namun, walaupun berbagai usaha sudah ditempuh, tidak seorangpun dari sampel kami yang berhasil memperoleh pekerjaan lain. Satu-satunya cara yang dapat mereka tempuh untuk menutupi pendapatan yang terus merosot dengan bekerja lebih panjang. Tidak banyak di antara mereka yang tampak mampu (atau berani) membuat rencana kongkret untuk jangka panjang meski untuk yang dekat sekalipun. Banyak di antara mereka mungkin akan kembali ke kampung halaman. Mereka yang beruntung dapat menanamkan modal yang telah mereka kumpulkan untuk usaha produktif di kampung, sementara mereka yang kurang beruntung berharap agar sanak kluarga mereka bersedia menampung dan membantu mereka untuk sekadar bertahan hidup.

Mereka yang sudah tidak punya keluarga di desa lebih memilih tidak memikirkan masa depan sama sekali. Pembatasan ruang gerak penarik becak dan pedagang keliling itu memperparah kemerosotan ekonomi kawasan yang secara umum memang sudah parah. Perdagangan merosot tajam karena persaingan keras kebanyakan pedagang harus pasrah diri dengan tingkat keuntungan yang semakin kecil. Kemerosotan yang sama juga dirasakan pada sektor-sektor lainnya.

Para buruh bangunan (yang merupakan bagian terbesar dari "pekerja lainnya", terutama di RT B), misalnya, harus menunggu lebih lama dari proyek pembangunan yang satu ke proyek berikutnya untuk mendapatkan kontrak kerja, dibandingkan dengan beberapa tahun sebelumnya. Untuk mendapatkan pekerjaan, seorang buruh bangunan harus menjalin hubungan patron-klien dengan seorang atau lebih mandor. Sang patron biasanya adalah kerabat, orang sekampung atau

[10] Para penarik becak harus berganti pekerjaan menjadi sopir bemo atau penggali kuburan, dan pedagang keliling harus menyewa sebuah tempat di salah satu komplek pasar yang baru. Namun, jumlah penarik becak yang menganggur lebih besar ketimbang bemo yang tersedia, jumlah becak yang beroperasi di Bandung paling tidak sepuluh kali lipat dari jumlah bemo yang ada. Para pedagang makanan hampir tidak tertarik untuk menyewa tempat mangkal di pasar, bersama-sama dengan para pesaing lainnya dan jauh dari tempat tinggal para pembeli mereka.

tetangganya. Tetapi hubungan patron-klien yang kuat ini pun tidak lagi memadai untuk mendapatkan pekerjaan secara teratur, karena permintaan pekerjaan dalam bidang konstruksi juga menurun. Seorang mandor kecil yang tinggal di RT B tidak satu kali pun mendapatkan kontrak pekerjaan selama saya tinggal di Sukapakir. Para buruh bangunan rata-rata bekerja hanya satu bulan dalam waktu tiga atau empat bulan. Agaknya, hal yang sama juga terjadi pada para tukang cat semprot dan ahli mesin yang bekerja dengan sistem kontrakan.

Kemerosotan ekonomi itu, tentu saja, tidak berlaku seragam pada seluruh sektor informal, dan tidak seragam pula untuk seluruh Sukapakir. Sendawa adalah kawasan yang mendapat pukulan paling buruk, namun keadaan di Sendawa tidak mewakili keseluruhan Sukapakir. Tempat ini merupakan salah satu bagian dari lingkungan yang mengalami proses seleksi alam dan menjadi tempat tinggal bagi mereka yang gagal. Mereka yang lebih beruntung, cepat atau lambat, akan berpindah ke tempat lain. Sementara banyak orang yang gagal di tempat lain akan terlempar ke tempat ini. Perbedaan ekonomi antara RT A dan RT B (lihat Tabel III di lampiran Bab 3) selintas tidak kelihatan mencolok, yang mencolok adalah bahwa riwayat hidup orang-orang Sendawa (RT B) tidak lain dari sejarah kehidupan yang gagal terus menerus dan, paling tidak selama beberapa tahun terakhir, semakin merosot. Sikap hidup mereka diwarnai oleh kurangnya harga diri, selalu curiga kepada orang lain, dan fatalisme. Sikap-sikap ini bukannya tidak ditemukan di RT A, tetapi di daerah ini setidaknya ada sikap-sikap lain yang positif: Adanya keinginan untuk mengatasi kesulitan hidup, ambisi dan standar moral yang lebih ketat, merupakan hal-hal yang bisa mereka pertahankan. Bagian berikutnya dari tulisan ini akan membahas sebagian sikap-sikap ini dan beberapa aspek "kebudayaan" lainnya yang secara langsung berkaitan dengan kondisi sosial ekonomi di Sukapakir.

Di tengah-tengah penduduk yang berasal dari berbagai daerah, tidaklah mengejutkan menyaksikan hadirnya berbagai tradisi regional yang hidup berdampingan dengan tradisi daerah lainnya. Hal ini

sangat mencolok dalam pelaksanaan upacara-upacara tradisional, seperti perayaan perkawinan dan sunatan. Ada perbedaan-perbedaan mencolok dalam berbagai upacara yang mengiringi siklus kehidupan, perbedaan itu terlihat dalam upacara yang dirayakan oleh orang-orang yang berasal dari, misalnya, Garut, Cirebon, dan Kebumen. Kebanyakan mereka mengikuti adat yang berlaku di daerah asal, walaupun pelaksanaan upacara-upacara tersebut biasanya lebih sederhana (dan lebih irit) ketimbang di kampung mereka sendiri. Fakta bahwa pakaian dan perlengkapan lainnya yang digunakan adalah barang sewaan juga membatasi pelaksanaannya. Orang-orang yang menyewakan perlengkapan ini seringkali juga bertindak sebagai pemimpin upacara, sehingga upacara yang dilangsungkan adalah gabungan beberapa versi standar adat daerah.

Kecenderungan umum yang terjadi di Sukapakir adalah pelaksanaan berbagai upacara ini semakin disederhanakan. Hal ini terjadi bukan karena pengaruh urbanisasi pada umumnya; di kalangan kelas menengah kita bisa mengamati perkembangan sebaliknya. Dalam berbagai pesta seperti sunatan atau kawinan, kelas menengah di Bandung justru melaksanakan rangkaian upacara dengan cara yang lebih rumit, meniru upacara yang dilakukan para priyayi zaman kolonial. Agaknya, alasan pokok penyederhanaan di Sukapakir adalah kombinasi antara kemiskinan yang parah dan melonggarnya ikatan sosial tradisional, walaupun sebagian mengemukakan dalih agama untuk pembelaan mereka. Upacara yang berlangsung lama dan dihadiri banyak tamu merupakan semen perekat komunitas, sehingga para tamu akhirnya merasa seperti berada di rumah sendiri. Dalam komunitas-komunitas pendatang yang ikatan sosialnya lebih longgar, upacara-upacara ini kehilangan banyak fungsinya. Sebagaimana dapat diduga, penyederhanaan atas upacara-upacara ini paling radikal di Sendawa; perbedaan-perbedaan antar daerah hampir tidak kentara lagi di sini.

Kenyataannya, beberapa orang di sini menceritakan bahwa anak-anak mereka telah menikah dalam "gaya Sendawa", yang berarti tidak

lagi memenuhi persyaratan upacara adat daerah asal yang mahal dan menyesuaikan diri dengan kebudayaan *melting pot* baru yang muncul di Sendawa. Munculnya kebudayaan baru ini diperkuat oleh terjadinya perkawinan di antara orang-orang yang asal-usul daerahnya berbeda, sehingga adat daerah berangsur-angsur kehilangan relevansinya. Ketika membicarakan hal ini, beberapa orang menyebut pasangan mereka atau menantu mereka sebagai "orang Sendawa", dan bukan berdasarkan daerah asal mereka.

Namun, kami juga menemukan adanya penyederhanaan upacara-upacara tradisional secara lebih radikal di kalangan para pengikut gerakan Islam puritan misalnya pengikut Persis (Persatuan Islam), yang memiliki sebuah masjid di RT A. Kebanyakan pengikut Persis menolak upacara adat, baik atas dasar agama maupun ekonomi, sebagaimana penolakan mereka terhadap banyak upacara tradisional lainnya. Pengikut Persis ini tersebar di seluruh Sukapakir, tetapi mereka hanyalah minoritas kecil, dengan sebuah subkultur yang sangat mencolok. (Tentang kelompok ini, akan dibicarakan lebih jauh nanti.)

Masih banyak praktik keagamaan populer yang bertahan di sini, tentu saja dengan berbagai variasi daerah. Pada setiap malam Jumat, banyak orang—khususnya yang berasal dari Cirebon dan Tegal—membakar kemenyan untuk mengambil hati arwah para leluhur dan makhluk halus penjaga tempat tersebut, terutama di Sendawa yang merupakan bekas pekuburan. Praktik ini diyakini sebagai sesuatu yang sangat perlu dilakukan. Banyak orang mengunjungi makam-makam keramat atau tempat keramat lainnya, khususnya di daerah asal mereka, ketika tertimpa penyakit, kemalangan atau dilanda ketidakpastian. Banyak jenis *jimat dan isim,* biasanya digunakan untuk melindungi diri dari gangguan roh-roh jahat, tetangga yang iri hati, kecelakaan lalu lintas, polisi atau *kencit* (sejenis jin pencuri uang yang diyakini banyak terdapat di Bandung). Masing-masing daerah asal mempunyai roh yang disukai (atau ditakuti). Sejumlah dukun hadir di tengah-tengah mereka dan didatangi banyak orang yang meminta

bantuan. Sebagian dukun mengikuti gaya tradisional yang dibawa dari daerah asal mereka, tetapi kebanyakan sangat eklektik dengan menggabungkan berbagai tradisi yang berbeda.

Dalam bahasa percakapan sehari-hari, latar belakang daerah masih tampak di kalangan para pendatang generasi pertama, baik dalam hal kosakata maupun gaya bicara. Di kalangan generasi kedua, perbedaan-perbedaan bahasa ini dengan cepat menghilang. Mereka lebih sering berbicara bahasa Indonesia daripada bahasa Sunda. Kalaupun menggunakan bahasa Sunda, mereka biasanya menggunakan bahasa kasarnya saja. Khususnya di Sendawa, karena banyaknya orang Jawa (bagi mereka bahasa Sunda adalah bahasa kedua atau ketiga) di situ, percakapan seringkali sangat kasar, baik dalam hal isi maupun gaya. Dua asisten dan juru masak saya, yang punya latar belakang sosial sangat berbeda, berkali-kali merasa sangat tertekan dan tidak tahan mendengar bahasa yang digunakan di Sendawa.

Menghilangnya tingkatan bahasa yang terjadi secara berangsur-angsur di kalangan orang Sunda merupakan salah satu aspek paling mencolok dari kebudayaan para pendatang miskin yang dapat kami lihat sedang muncul. Perubahan ini seiring dengan merosotnya perhatian kepada bentuk-bentuk tata krama tradisional lainnya. Perkembangan-perkembangan ini dapat diamati di seluruh Sukapakir, namun bentuknya yang paling radikal, lagi-lagi, dapat ditemukan di Sendawa.

Dukun: Sisa Budaya Pedesaan?

Salah satu fenomena yang paling mengejutkan saya di Sukapakir adalah begitu banyaknya dukun yang berpraktik dan luasnya lingkup masalah yang dimintakan penyelesaiannya kepada mereka. Di dua RT yang kami pilih, dengan jumlah 337 rumah tangga, terdapat tidak kurang dari tujuh orang dukun profesional, dan empat orang lainnya yang kadang-kadang dipanggil untuk mengobati penyakit dengan air suci (yang telah dibacakan doa berbahasa Arab atau *jampe* berbahasa Jawa). Salah satu pradugaan yang terpaksa saya revisi adalah bahwa

dukun merupakan bagian dari kebudayaan pedesaan dan bahwa peran mereka akan merosot seiring dengan terjadinya urbanisasi. Saya sudah tahu, tentu saja, bahwa orang-orang yang lebih terhormat dan berpendidikan pun mendatangi dukun atau "penasihat spiritual" lainnya untuk beberapa tujuan khusus, namun banyaknya dukun di kampung perkotaan yang miskin ini tetap saja mengejutkan saya. Seorang dukun untuk setiap empat puluh keluarga (atau satu per tiga puluh, kalau pemberi air suci juga diperhitungkan) barangkali jumlah ini lebih tinggi daripada yang dapat ditemukan di kebanyakan daerah pedesaan. Lebih dari itu, mereka bukanlah dukun kampung yang berpindah ke kota. Paling tidak empat dari tujuh dukun itu baru menjadi dukun setelah kepindahan mereka ke Bandung!

Bagi semua dukun ini, alasan ekonomilah yang yang mendorong mereka memilih karir ini pada suatu ketika. Tetapi menjadi dukun baru menarik secara ekonomis, tentu saja, jika permintaan akan layanan dukun cukup tinggi. Sejalan dengan tesis bahwa dukun merupakan bagian dari budaya pedesaan, orang mungkin menduga bahwa permintaan akan layanan mereka di kota berakar dari sikap-sikap kampungan yang masih belum pupus. Namun saya menemukan bahwa dukun mempunyai sejumlah fungsi baru yang khas fungsi kota. Secara kasar, kasus-kasus yang dimintakan penyelesaiannya kepada dukun dapat dibagi ke dalam empat kategori: penyakit, kesulitan ekonomi, karir, dan problem jodoh.

Di Sukapakir, penyakit seringkali berjangkit khususnya penyakit paru-paru dan usus. Banyak orang hidup dengan gizi buruk dan tinggal di rumah yang lembab. Bagaimanapun juga, kepadatan penduduk dan kondisi kesehatan lingkungan yang umumnya buruk turut memberi andil kepada cepatnya penyebaran penyakit menular. Di samping faktor-faktor fisik, himpitan dan desakan ekonomi, hubungan kompetitif dengan tetangga yang menyebabkan stress, dan ada banyak orang yang tampaknya menderita berbagai gangguan psikosomatis. Terutama dalam kasus-kasus psikosomatis, dukun ternyata dapat merupakan penyembuh yang ampuh; dia, di samping

fungsi lainnya, adalah psikiater bagi kaum miskin ini. Kebanyakan orang membedakan antara penyakit biasa yang disebabkan gangguan fisik dan penyakit yang berasal dari gangguan "kejiwaan". Banyak orang yang mengeluh kena guna-guna atau bentuk sihir ilmu hitam lainnya, yang dikirimkan oleh saingannya dalam hal ekonomi atau perjodohan, atau oleh orang-orang yang menyimpan dendam. Dalam kasus semacam ini, dokter-dokter medis diyakini tidak akan mampu berbuat apa-apa, sehingga orang mencari pengobatan pada dukun yang dianggap mampu. Seringkali mereka menempuh perjalanan jauh untuk menemukan orang pintar itu.[11] Berbagai pengalaman tertimpa penyakit misterius dan pengalaman berurusan dengan para dukun termasuk topik-topik percakapan yang paling digemari di Sukapakir.

Bahkan ketika suatu penyakit itu dideteksi sebagai penyakit medis masih banyak orang yang mau mencoba pengobatan dukun terlebih dahulu, karena alasan sederhana: pengobatan modern terlalu mahal. Kalaupun seseorang punya uang untuk memeriksakan diri ke dokter — letak puskesmas cukup jauh tetapi sebagian dokter di sekitar situ memang bersedia membantu orang-orang miskin ini dengan menurunkan tarifnya — biaya obat yang dianjurkan seringkali terlalu mahal bagi mereka. Saya sering menyaksikan pasien yang hanya mampu membeli separuh atau sepertiga dari takaran antibiotik yang dianjurkan dokter, sehingga obatnya sudah habis ketika penyakitnya belum sembuh atau semakin parah. Dalam kondisi-kondisi ini, sangat bisa dimengerti jika banyak orang yang mencoba meminta pertolongan dukun yang lebih murah terlebih dahulu, walaupun mereka tidak yakin akan efektivitasnya.

---

[11] Orang yang diduga kena guna-guna biasanya mencari seorang dukun di luar lingkungan mereka sendiri; ada keyakinan bahwa "semakin jauh semakin baik". Salah seorang informan secara sinis menyebut dukun di lingkungannya "kampungan". Saya curiga, bahwa orang-orang menghindari dukun yang ada di sekitar mereka karena dukun-dukun ini bisa jadi juga terlibat dalam konflik yang menyebabkan dia terkena guna-guna. Dalam kasus guna-guna, para dukun di Sukapakir, pada gilirannya, menerima banyak pasien dari jauh, sementara tetangga mereka meminta pertolongan hanya dalam hal-hal yang tidak berhubungan dengan ilmu hitam.

Usaha yang macet, dan kemerosotan ekonomi pada umumnya, seringkali dianggap sebagai sejenis penyakit. Orang seringkali mengaitkannya dengan sebab-sebab yang tak ada hubungannya atau di luar logika ekonomi. Para pedagang keliling dan pemilik warung, yang merasa uang di laci mereka pada sore hari lebih sedikit ketimbang yang mereka perkirakan, kadang-kadang menganggap hal itu disebabkan perbuatan *kencit*. Sebagian pedagang meletakkan jimat pencegah *kencit* — buatan salah seorang dukun setempat — di dalam laci uang mereka. Seorang pedagang perempuan, yang merasa warungnya sering didatangi *kencit,* bahkan pindah rumah ke tempat yang lebih aman (rumah sebelumnya adalah milik salah seorang dukun!), dan ternyata terjadi perubahan besar. Para penjual keliling bisa tertimpa semua bentuk nasib buruk: penjual bubur mendapatkan makanan dagangannya sudah basi sebelum mereka sempat menjualnya, penjual bakso menemukan baksonya berbau tidak sedap tanpa tahu sebabnya, tidak ada pembeli, tidak dapat berjualan di tempat yang paling menjanjikan keuntungan karena ada polisi yang menghalau mereka atau bahkan menyita barang dagangan mereka. Semua kesulitan ini dianggap punya sebab-sebab alamiah dan supernatural, dan berbagai layanan dukun dimintakan untuk mengatasinya. Salah satu penjelasan yang seringkali diungkapkan atas ketidakberuntungan tersebut adalah karena salah seorang kolega atau tetangganya iri hati. Para pemilik warung dan pedagang keliling sadar bahwa jumlah penjual semakin bertambah dan daya beli langganan mereka menurun karena resesi ekonomi. Namun, tidak sedikit di antara mereka menganggap penjualan yang merosot itu disebabkan oleh ilmu hitam. Mereka umumnya beranggapan, tetangga akan selalu iri hati jika menyaksikan seseorang cukup berhasil, dan akan melakukan sesuatu untuk membuatnya jatuh.

Kelompok masalah ketiga yang dibawa ke dukun adalah masalah-masalah yang berkaitan dengan karir. Tidak banyak orang yang percaya bahwa mereka dapat mencapai kemajuan dalam kehidupan dengan usaha mereka sendiri. Terutama pegawai negeri dan anggota

ABRI. Mereka memandang kenaikan pangkat mereka tersendat-sendat karena harus bersaing dengan terlalu banyak orang dan prestasi kerja semata bukanlah jaminan. Oleh karena itu, mereka seringkali meminta layanan dukun. Para pelajar pun tak ketinggalan, mereka mencari pertolongan agar dapat lulus ujian. Salah seorang dukun di RT A, seorang perempuan miskin, secara teratur menerima sejumlah uang dari pejabat tinggi yang menurut pengakuannya, memperoleh kedudukan sekarang berkat bantuannya. Suatu hari, saat berkunjung ke rumah seorang tetangga yang juga dukun, saya bertemu dua pemuda penganggur yang meminta bantuannya untuk memperoleh pekerjaan. Tetangga saya mengatakan — mungkin karena ada saya — hal itu di luar kemampuannya, namun dia bersedia memanggilkan arwah yang bersahabat dengannya untuk melakukan apa yang dapat dilakukan dan ia memberi keduanya air suci untuk dimandikan. Dua minggu kemudian, dukun perempuan itu dengan bangga memberitahu saya bahwa keduanya sudah memperoleh pekerjaan .

Ada beberapa jenis bantuan yang diminta dari dukun untuk kepentingan karir, namun yang paling sering adalah apa yang dikenal dengan *asihan,* praktik magis yang bertujuan membuat seseorang disukai atau dicintai orang lain. *Asihan* dapat digunakan oleh para pedagang yang ingin dagangannya laris atau pegawai negeri yang ingin disukai atasannya, namun permintaan yang paling sering, barangkali, adalah *asihan* agar disukai lawan jenis. Dua dari tujuh orang dukun di Sukapakir kadang-kadang membantu seseorang yang merasa tidak berhasil mendapatkan jodoh.

Bagi perempuan di Sukapakir, tidak mempunyai suami adalah hal yang membuat mereka sangat malu. Gadis yang tidak menikah sebelum berumur 20 tahun disebut "perawan jomblo", dan dianggap ada sesuatu yang tidak beres pada diri mereka. Tidak hanya gadis-gadis yang belum kawin dan janda yang datang ke dukun untuk keperluan ini, namun beberapa perempuan yang sudah bersuami juga mendatangi dukun ketika merasa suaminya sudah tidak memperhatikannya lagi. Kadang-kadang problem yang dihadapi seorang perempuan dalam

urusan jodoh ini dianggap berkaitan dengan faktor-faktor misterius yang menyebabkan laki-laki berpaling darinya (sehingga diperlukan tindakan-tindakan yang lebih serius).[12] Namun, ada juga yang masalahnya tidak begitu serius, sehingga hanya perlu dibuat lebih menarik dengan menggunakan *asihan*. Jenis magis yang tidak jauh berbeda, namun seringkali dibicarakan (dan dicoba) oleh para laki-laki dan perempuan di sini, adalah praktik magis yang disebut *pelet*. Melalui cara ini, seseorang dapat membuat lawan jenisnya tergila-gila dan jatuh cinta kepada dirinya. Permintaan akan praktik magis semacam itu sangat tinggi di kalangan para pelacur (banyak di antara mereka mengunjungi dukun yang mengkhususkan diri dalam bidang *pelet* dan pengetahuan lainnya yang berkaitan dengan seks). Tetapi, sebagian laki-laki juga mendatangi dukun untuk "menaklukkan" perempuan yang ditaksirnya.

Sebenarnya, semua jenis layanan dukun ini berkaitan langsung dengan situasi kota dan kondisi kehidupan orang miskin di Sukapakir. Kondisi perumahan yang buruk dan keterdesakan ekonomi dengan kompetisinya yang ketat menciptakan berbagai konflik. Konflik-konflik ini jarang terungkapkan secara terbuka; ia muncul dalam bentuk tekanan psikologis, perasaan saling tidak percaya dan kecurigaan bahwa seseorang telah "mendukunkan"nya. Keberhasilan atau kegagalan ekonomi dipandang tidak banyak ditentukan oleh usaha seseorang, tetapi oleh faktor-faktor yang biasanya di luar kekuasaannya. Karena itu, orang tergoda untuk mencoba mempengaruhi faktor-faktor misterius tersebut dengan cara-cara lain, walaupun dia tidak begitu yakin akan keefektifan cara tersebut. Problem dalam usaha mendapatkan jodoh mungkin bersifat universal; cara-cara tradisional dalam mendapatkan jodoh masih dapat diandalkan oleh para pendatang baru yang masih bolak-balik ke kampungnya, tetapi tidak oleh mereka yang praktis

[12] Tanda bodas, belang putih pada kulit (yang disebabkan oleh sejenis jamur yang susah dihilangkan), sering disebut sebagai salah satu penyebab masalah ini, dan beberapa dukun mempunyai obat penawar khusus untuk menghilangkan tanda ini dan problem-problem lain yang diakibatkannya.

telah memutuskan ikatan dengan desa asalnya. Nampaknya praktik magis jenis ini lebih dibutuhkan di kota ketimbang di desa. Peranan dukun di sini bukanlah kelanjutan fungsi mereka dalam kehidupan pedesaan, tetapi lebih merupakan adaptasi terhadap kondisi-kondisi kehidupan di lingkungan miskin di kampung perkotaan.

Budaya Kota: Islam Puritan

Berlawanan dengan sikap-sikap magis yang mewujud dalam kehadiran dan peranan para dukun, hadir pula Islam puritan yang dianut oleh sekelompok kecil penduduk Sukapakir. Di antara gerakan-gerakan Islam reformis di Indonesia, Persis adalah gerakan paling radikal dalam hal penolakan terhadap kepercayaan kepada makhluk halus, ritual-ritual adat, dan amalan-amalan Muslim tradisional yang menurut mereka tidak punya dasar dalam Al-Qur'an dan hadits.[13] Persislah (dan bukan Muhammadiyah, misalnya) yang mempunyai sekelompok kecil pengikut (namun taat) di Sukapakir.

Setiap Jumat, menjelang zuhur, kita dapat menyaksikan dua arus jama'ah yang berjalan ke dua arah yang berlawanan, melewati gang-gang di Sukapakir. Satu arah yang lebih kecil bergerak menuju sebuah masjid di RT A. Masjid ini dibangun oleh para pengikut Persis setempat dan khotbah Jumat di sini disampaikan oleh seorang khatib dari pengurus Persis. Arus yang lain, yang lebih besar, berjalan meninggalkan RT A dan RT B menuju sebuah masjid yang lebih jauh, di seberang jalan Sukapakir. Di masjid ini seorang ulama "tradisionalis", Ajengan Latif, bertugas memimpin pelaksanaan ibadah Jumat yang lebih bernuansa tradisi. Harus ditambahkan, ada sekelompok kecil orang di RT A dan sekelompok besar di RT B

[13] Persis (Persatuan Islam) didirikan di Bandung pada awal 1920-an, dan Bandung masih tetap menjadi pusat organisasi ini. Para pemimpinnya yang menonjol di tingkat nasional mula-mula bergerak di Bandung, termasuk A. Hassan, Muhammad Natsir, dan Isa Anshari. Pusatnya yang kedua adalah Bangil (Jawa Timur), yang didirikan belakangan, dan mempunyai pengaruh yang luas berkat jurnalnya Al-Muslimun. Mengenai Persis lihat Federspiel, 1970 (kemudian dikembangkan menjadi Federspiel, 2001); Noer, 1973, hlm. 83-92, 259-66; Djaja, 1980; Mughni, 1980.

yang sama sekali tidak pergi ke masjid. Hubungan antara komunitas kedua masjid ini tampak rukun di permukaan, tetapi banyak orang yang secara pribadi mengungkapkan kritik keras terhadap kelompok lainnya. Seorang pengikut Persis bahkan menyebut mayoritas tetangganya (baik mereka yang tidak sembahyang maupun mereka yang bersembahyang di "masjid yang salah") sebagai "kaum Hindu". Mereka dianggapnya menganut sinkretisme. Sementara banyak orang yang bukan anggota Persis, mengatakan orang Persis "tidak tahu agama". Bagi kedua kelompok ini, tata cara beribadah merupakan aspek penting dari identitas sosial mereka. Khotbah di masjid Persis, yang agaknya merupakan respons terhadap situasi setempat, biasanya secara khusus membicarakan seluk-beluk ibadah.[16] Kebanyakan Muslim "tradisional" merasa ibadah di masjid Persis itu "kering", tidak menyentuh emosi keagamaan. Bagi mereka, doa-doa yang sangat panjang, pembacaan *wirid* dan *shalawat, doa tawassul,* dan *slametan* merupakan aspek penting dari agama. Namun, konflik utama antara kedua kelompok ini berkaitan dengan sikap masing-masing terhadap orang yang sudah meninggal dunia.

Bagi kalangan Muslim tradisional, baik yang taat maupun yang lebih longgar dalam pelaksanaan agama, ritual-ritual yang berkaitan dengan kematian termasuk ritual keagamaan paling penting dan dilaksanakan bersungguh-sungguh. Selama tujuh malam hingga hari ke-40, ke-100 bahkan hari ke-1000. Para kerabat dan tetangga datang berkumpul di rumah sang almarhum untuk membacakan doa, *tahlil,* dan makan bersama-sama. Nasi *slametan* ini juga diantar kepada para tetangga yang berhalangan datang. Interpretasi orang-orang mengenai makna *slametan* ini berbeda-beda, namun pada umumnya dipercaya dapat membantu arwah orang yang meninggal dan membimbingnya ke tempat yang layak di alam kubur (untuk menunggu hari kiamat). Aspek sosial dari ritual ini sangat jelas. Ia menunjukkan adanya tanggung jawab komunal bagi kesejahteraan anggotanya yang sudah meninggal. Di samping itu, tradisi ini juga merupakan cara untuk merekatkan hubungan dengan almarhum dan

memperkukuh hubungan di antara mereka yang masih hidup.

Namun, bagi kalangan Muslim puritan, tradisi ini adalah perbuatan yang mengandung *syirik*. Bagi mereka, setelah seseorang meninggal dunia, tidak mungkin ada hubungan lagi dengannya; *slametan* bagi orang yang sudah meninggal adalah sebuah bentuk pemujaan arwah yang tidak sejalan dengan ajaran Islam. Perbuatan ini syirik dan orang-orang yang mengamalkannya berada di luar ikatan Islam. Karena itu, ketika salah seorang tetangga meninggal dunia, mereka mengunjungi rumahnya untuk menyatakan rasa belasungkawa namun menolak untuk makan dan, tentu saja, tidak akan mau ikut terlibat dalam *tahlilan* pada malam harinya, dengan maksud menyatakan bahwa perbuatan itu dilarang dalam Islam. Ketika sang tetangga mengiriminya nasi *slametan,* mereka mengembalikannya, biasanya dengan mengatakan bahwa perbuatan *slametan* itu haram. Tetangga mereka pada umumnya tidak menilai perilaku ini berdasarkan nilai teologisnya, tetapi memandangnya sebagai pemutusan solidaritas secara kasar dan sebagai penghinaan pribadi. Sebagai akibatnya, ada beberapa orang yang secara terang-terangan menyatakan dirinya anti-Persis, yang dalam pandangan mereka merusakkan hubungan bertetangga yang baik dan mengancam aspek-aspek kehidupan keagamaan yang sangat mereka junjung tinggi.

Perasaan anti-Persis sangat kuat di Sendawa, karena penduduknya merasa sering diserang oleh para pengikut Persis. Di sini lebih banyak orang (dibandingkan di RT A) yang membakar kemenyan pada malam Jumat untuk menyenangkan para arwah dan perayaan tradisional seperti *slametan,* meskipun sederhana, diadakan dengan perasaan bangga. Banyak penduduk di sini yang tidak senang terhadap pelacuran, perjudian, dan minum-minuman yang terjadi di sekitar mereka. Akan tetapi, mereka merasa secara tidak adil dipersalahkan karena hal itu oleh para pengikut Persis yang saleh. Ketidaksukaan terhadap Persis di sini pernah muncul ke permukaan dalam sebuah konflik kecil seputar *tajug* (sebuah masjid kecil) di RT B.

Selama beberapa tahun masjid ini berada di bawah pemeliharaan

Pak Acep (bukan nama sebenarnya), yang mengajari anak-anak mengaji Al-Qur'an dan tata cara ibadah. Pak Acep adalah seorang simpatisan Persis (satu-satunya di RT B), namun kebanyakan tetangganya baru mengetahui hal ini ketika seorang ustaz lain menetap di sekitar situ dan mulai mengajarkan dasar-dasar ajaran Islam. Dalam waktu singkat, orang-orang melihat adanya perbedaan tata cara ibadah yang diajarkan kedua guru ini. Setelah mengetahui bahwa Pak Acep orang Persis, mereka memerintahkan anak-anak mereka belajar ke guru yang baru. Dalam beberapa minggu, Pak Acep sudah kehilangan kekuasaannya atas *tajug* itu: ketika dia menjadi imam, tidak seorang pun mau ikut salat bersamanya; tidak ada lagi anak-anak yang datang belajar kepadanya. Dia akhirnya menyerahkan *tajug* kepada guru yang baru. Sejak itu dia hanya melaksanakan salat sendiri di rumah atau di masjid Persis.

Karena sikap mereka yang sangat negatif terhadap pemujaan arwah, sangatlah wajar jika para pengikut Persis ini mempunyai pandangan yang sangat negatif pula terhadap dukun. Praktik perdukunan dikutuk dengan tegas (walaupun saya tahu ada beberapa simpatisan Persis yang diam-diam meminta bantuan dukun ketika ditimpa penyakit yang tidak sembuh-sembuh). Terhadap gejala-gejala yang oleh tetangga mereka dijelaskan secara supernatural, para pengikut Persis cenderung mencari penjelasan-penjelasan alamiah yang rasional.

Demikianlah, selama bulan Ramadan, seorang laki-laki yang setengah lumpuh setiap malam datang ke masjid Persis untuk ikut serta dalam jama'ah salat Tarawih dan ternyata kelumpuhannya hampir sembuh: dia dapat berjalan kembali. Orang-orang yang bukan Persis mengaitkan kesembuhan ini dengan karunia yang diberikan Allah berkat melakukan salat, namun teman-teman Persis saya memberikan penjelasan yang lain. Lantai masjid dilapisi karpet, sementara di rumahnya laki-laki itu berjalan dan duduk di atas lantai semen tanpa alas. Kelumpuhannya, kata mereka, jelas karena lantai rumahnya yang dingin dan lembab. Mereka pun menganjurkannya membeli karpet.

Walaupun sangat percaya kepada takdir, para pengikut Persis ini sangat mengutuk fatalisme. Kegagalan ekonomi, dalam pandangan mereka, bukanlah karena sebab-sebab supernatural yang tidak dapat diatasi, apalagi karena praktik ilmu hitam, tetapi pada umumnya karena kesalahan dan kemalasan orang itu sendiri. Mereka mempunyai etos kerja yang kuat dan menghargai inisiatif. Penolakan umum terhadap perayaan-perayaan adat tidak hanya didasarkan atas argumen teologis tetapi juga didasarkan atas pemahaman bahwa orang harus menggunakan sarana yang terbatas secara produktif.

Pandangan dunia dan sikap para pengikut Persis dalam banyak hal bertolak belakang dengan pandangan dan sikap tetangga mereka. Dalam kadar tertentu, paling tidak, sikap itu adalah reaksi terhadap kondisi lingkungan mereka. Menariknya, tidak seorang pun dari mereka ini yang sudah mengikuti Persis sebelum menetap di Sukapakir: mereka baru tertarik kepada pandangan Persis setelah berada di Sukapakir. Sebelumnya, mereka adalah Muslim "tradisional". Sebagian bahkan mengaku pernah belajar sihir dan ilmu gaib sebelumnya, namun membuangnya setelah "mengerti". Konversi ini nampaknya merupakan perubahan sikap paling radikal yang dapat diamati pada komunitas pendatang ini. Ia bisa mengakibatkan retaknya hubungan dengan teman-teman dan anggota keluarga lainnya. Karena itu, penting untuk menganalisa siapakah orang-orang yang telah melakukan ini, kenapa dan bagaimana mereka melakukannya?

Kenyataan yang pertama-tama harus dicatat adalah bahwa semua pengikut Persis ini sudah tinggal di kota paling tidak selama lima belas tahunan dan memang sudah lama tinggal di situ sebelum mereka memutuskan menjadi anggota Persis. Juga, ada korelasi signifikan dengan daerah asal: kebanyakan anggota kelompok inti Persis berasal dari kabupaten Garut. Hal ini tidak dapat dikatakan disebabkan oleh adanya kecenderungan yang lebih puritan di kalangan penduduk kabupaten tersebut pada umumnya. Sejumlah pendatang dari Garut lainnya mengaku bahwa Persis dulu sangat tidak disegani di daerah mereka, dan baru akhir-akhir ini saja Persis mulai mendapat sambutan

di kabupaten Garut (agaknya, karena jasa orang-orang yang kembali dari Bandung). Adanya banyak orang Garut di jama'ah Persis di Sukapakir agaknya berkaitan dengan kenyataan bahwa para pendatang dari Garut rata-rata sudah tinggal di kota lebih lama ketimbang pendatang dari kabupaten lain.

Kebanyakan keluarga asal Garut ini datang ke Bandung pada awal tahun 1950-an, karena itu sudah lebih lama terkena pengaruh-pengaruh kota ketimbang kebanyakan penduduk Sukapakir lainnya. Di sisi lain, sampai sekarang tidak seorang pun pendatang yang berasal dari kawasan Cirebon-Brebes-Tegal yang bergabung ke Persis, padahal banyak di antara mereka yang sudah tinggal di Bandung hampir sama lamanya dengan, atau bahkan lebih lama ketimbang, orang Garut. Di kalangan pendatang dari daerah lain, kesetiaan kepada satu kelompok keagamaan berkali-kali mengakibatkan putusnya hubungan kekerabatan, ketika satu atau dua orang anggotanya berpindah ke Persis dan kerabat mereka sangat menentangnya.

Pengamatan yang terakhir ini mengantarkan kepada salah satu faktor pendorong. Mereka yang sudah lama tinggal di kota dan tidak begitu berminat pulang kampung lebih merasakan kewajiban sosial dan ritual tradisional sebagai beban yang tidak memberikan keuntungan apa-apa. Hal ini membuat mereka lebih responsif terhadap sikap Persis yang mengutuk tradisi. Lebih dari itu, pandangan dunia Persis memberikan legitimasi keagamaan atas perubahan sikap mereka, dan komunitas sekitar mesjid menawarkan sebuah kelompok solidaritas baru sebagai pengganti solidaritas kerabat dan teman sekampung. Ini, tentu saja, hanya salah satu dari beberapa faktor. Sejarah hidup para pengikut Persis tidak menunjukkan adanya keseragaman dalam proses konversi mereka. Namun, kebanyakan mula-mula tertarik ke Persis atas ajakan seorang kolega, teman atau tetangga. Perpindahan mereka pun selalu melalui proses yang lamban dan bertahap.

Di seputar kelompok inti pengikut Persis adalah sekelompok besar pengikut pinggiran (hampir seluruhnya penduduk RT A) yang datang untuk salat Jumat di masjid Persis, tetapi secara pribadi

mengaku tidak setuju dengan konsep Islam puritan ala Persis. Mereka melakukan salat Jumat di sini, kata mereka, lebih disebabkan ingin memelihara hubungan bertetangga yang baik. Meskipun secara mental mereka menjaga jarak, namun, seiring dengan berjalannya waktu, khotbah mingguan dan kontrol sosial pengikut Persis itu rupanya juga menimbulkan berbagai perubahan dalam sikap keagamaan mereka. Lebih dari itu, ada saluran propaganda keagamaan yang nampaknya lebih efektif ketimbang khotbah di masjid. Salat Jumat diperuntukkan hanya bagi kaum laki-laki, kebanyakan mereka langsung pulang ke rumah setelah salat. Bagi kaum ibu, diadakan pengajian khusus, pertemuan yang lebih bersifat informal, yang merupakan bagian penting dari kehidupan sosial mereka.

Setiap minggu, dilangsungkan beberapa pengajian ibu-ibu di Sukapakir, yang diselenggarakan Persis hanya salah satu di antaranya. Sebagian diselenggarakan di mesjid, tetapi lebih sering dilangsungkan di rumah-rumah. Mereka yang tergolong mampu menjadi tuan rumah secara bergantian. Tuan rumah ini menawarkan minuman dan makanan kecil, bahkan kadang-kadang makanan lengkap. Mereka yang ikut serta dalam pengajian itu pada umumnya adalah ibu-ibu rumah tangga, walaupun sebagian mereka yang bekerja juga berusaha menyisihkan waktu untuk menghadirinya. Bagi kebanyakan kaum ibu, pengajian ini merupakan hiburan sosial dalam kehidupan mereka dan kesempatan untuk kumpul-kumpul dengan yang lain. Ada banyak ibu yang mendatangi lebih dari satu pengajian. Ceramah hanyalah salah satu bagian dalam pertemuan ini. Biasanya banyak hal lain yang juga dibicarakan. Ikatan persaudaraan yang erat dan saling menolong dapat berkembang di antara ibu-ibu teman sepengajian. Mereka yang secara teratur mendatangi pengajian Persis tampaknya lebih siap untuk dipengaruhi ketimbang para suami mereka yang mendengarkan khotbah di masjid. Beberapa keluarga terlihat menunjukkan perubahan sikap ke arah yang lebih murni dalam masalah ritual, karena pengaruh ibu-ibu yang aktif mengikuti pengajian-pengajian ini.

Sehubungan dengan ini, gejala terakhir yang harus kita catat

adalah: mereka yang sangat miskin tidak mungkin beralih menjadi pengikut Persis, semata-mata karena propaganda Persis tidak sampai kepada mereka. Beberapa ibu miskin bercerita mereka malu datang ke pengajian karena tidak punya pakaian yang pantas; sementara yang lain mengaku tidak dapat mendapatkan kemewahan itu karena pekerjaan yang menyita seluruh waktunya. Demikian juga, banyak (namun tidak semua) penarik becak dan pedagang keliling mengaku tidak dapat ikut serta salat Jumat ke masjid karena merasa tidak mungkin dapat berhenti kerja selama berjam-jam. Di antara kelompok inti maupun pinggiran di sekitar masjid Persis tidak banyak terdapat mereka yang bekerja sebagai penarik becak dan pedagang keliling, demikian juga para pekerja tidak tetap lainnya. Persis, dengan demikian, tidak dapat menembus jalan masuk ke Sendawa. Sebaliknya, kebencian penduduk Sendawa terhadap puritanisme Persis justru diperkuat oleh kesadaran akan adanya kesenjangan ekonomi. Dengan agak menyederhanakan masalah dan menggunakan istilah-istilah Eropa yang mungkin tidak sepenuhnya tepat, kita mungkin dapat mengatakan bahwa orang-orang sekitar masjid Persis pada umumnya memiliki sikap dan aspirasi *"petty bourgeois"* (borjuis kecil), sementara kebanyakan penduduk Sendawa adalah *"lumpen proletarian"*. Kontras terlihat nyata dalam semua aspek kehidupan, dan tampak semakin menajam, bukan berkurang.

Jodoh dan Reproduksi

Produksi dan reproduksi tentu saja berkaitan erat; yang satu tak mungkin ada tanpa kehadiran yang lain. Sebagaimana dalam masyarakat Indonesia pada umumnya, bagi warga Sukapakir satu-satunya institusi reproduksi yang dapat diterima — baik dalam pengertian sempit, biologis, maupun dalam pengertian yang lebih luas: mengasuh, memelihara, serta mendidik — adalah perkawinan. Melanjutkan keturunan merupakan fungsi utama perkawinan. Mempunyai anak dipandang sebagai tujuan penting dalam hidup, di samping juga berfungsi sebagai sebuah penopang kebutuhan ekonomis. Anak yang masih kecil, terutama perempuan, membantu

ibu mereka mengerjakan pekerjaan rumah tangga, menjaga warung, ikut menjajakan makanan keliling, atau mengasuh adiknya. Banyak rumah tangga di sini yang sangat tergantung pada sumbangan anak-anak mereka yang telah dewasa dan sudah punya pekerjaan. Kemerosotan ekonomi akhir-akhir ini justru memperkuat persepsi mereka bahwa anak adalah penopang kehidupan ekonomi keluarga.

Karena itu, tidak mengherankan jika program Keluarga Berencana (KB) sama sekali tidak berhasil di sini, terlepas dari apa pun yang dikatakan dalam data statistik resmi (yang seringkali tak dapat diandalkan). Di Sendawa, banyak ibu muda menempuh berbagai cara untuk mengelabui petugas KB. Kebanyakan ibu-ibu yang kini menggunakan kontrasepsi, tapi mereka baru melakukannya setelah punya anak enam atau delapan. Memang, ada juga ibu-ibu yang setuju dengan tujuan KB, tetapi cita-cita pemerintah agar mereka hanya punya dua anak dirasakan tidak memadai buat mereka. Argumen tentang akan terjadinya angka pengangguran yang tinggi di masa depan tidak dapat meyakinkan warga Sukapakir agar memiliki lebih sedikit anak. Harus ditekankan di sini bahwa sikap mereka bukan tidak masuk akal. Dirumuskan dalam bentuk logika formal, penalaran mereka adalah: jika secara ideal orang mempunyai seorang anak yang bekerja untuk menopang hidup orang tua mereka di masa tua, dan jika angka pengangguran di masa depan akan berkisar 50%, maka dalam logika mereka justru sebaiknya memiliki paling tidak empat anak (dua anak perempuan dan dua laki-laki, yang salah seorang di antaranya menganggur). Selama program KB tidak disertai dengan jaminan akan memperoleh pekerjaan di masa depan atau bentuk-bentuk kesejahteraan sosial lainnya, maka mengikutinya hanya akan memperbesar risiko!

Namun, melanjutkan keturunan (prokreasi) bukanlah satu-satunya fungsi perkawinan. Hanya perkawinanlah yang membuat seseorang menjadi pribadi yang lengkap. Perempuan yang tidak menikah — belum menikah, janda cerai atau janda mati — hampir-hampir tidak diperhitungkan sebagai seorang individu. Bukan hanya

"perkumpulan wanita" semacam Dharma Wanita yang tidak dapat mereka masuki karena mereka bukan isteri pegawai negeri , tetapi pengajian ibu-ibu pun sepertinya diperuntukkan hanya bagi para perempuan yang bersuami.[14] Walaupun tidak ada aturan resmi yang menghalangi mereka terlibat dalam kegiatan-kegiatan sosial tersebut, para janda cerai yang tidak kawin lagi tidak datang ke pertemuan-pertemuan itu karena mereka akan merasa malu. Para janda cerai atau bahkan janda mati cenderung dikelompokkan menjadi satu dengan para pelacur dan bukan dengan perempuan bersuami.

Sebagaimana di banyak tempat di Indonesia, ada tekanan yang sangat keras terhadap para gadis yang sudah mencapai usia menikah agar menikah secepat mungkin. Kenyataannya, beberapa perempuan yang tinggal di Sukapakir dikawinkan bahkan sebelum mereka mengalami haid pertama. Perkawinan di bawah umur ini terjadi tidak hanya di daerah asal mereka (terutama di Indramayu, Cirebon, dan Majalengka yang terkenal sering terjadi pernikahan di bawah batas umur minimum yang diperbolehkan pemerintah, dan dianggap hal yang wajar): sebagian juga dilangsungkan di Sukapakir. Banyak gadis yang menikah hanya beberapa tahun saja setelah tamat SD, atau bahkan sebelumnya. Dorongan untuk menikah pada usia muda ini, walaupun didasarkan atas sikap tradisional, tampaknya justru semakin menguat di Sukapakir, di mana kepadatan penduduk dan kondisi perumahan membuat pemisahan laki-laki-perempuan tidak mungkin dan di samping itu, para orang tua khawatir akan keperawanan anak gadisnya. Hubungan seks sebelum nikah diyakini sering terjadi, walaupun jarang dibuktikan. (Hanya beberapa kali terjadi kehamilan pranikah selama saya menetap di situ, dan semuanya, kecuali satu, dilanjutkan dengan perkawinan). Komentar sinis tetangga terhadap anak belasan tahun yang terlalu bebas bergaul yang tidak pernah

[14] Dharma Wanita adalah organisasi resmi bagi para isteri pejabat, yang keanggotaannya diwajibkan pada masa Orde Baru. Hierarsi di dalam Dharma Wanita merupakan cerminan eksak dari herarsi jabatan para suami. Status anggota-anggota Dharma Wanita 100 persen tergantung kepada status jabatan suami mereka.

disampaikan langsung kepada orang tua mereka, tetapi kepada tetangga lainnya, membuat tekanan semakin berat.

Perkawinan dan problem menemukan jodoh yang cocok, termasuk pokok persoalan yang seringkali dibicarakan di sini. Para gadis selalu ditanya apakah mereka sudah punya calon dan kapan akan menikah. Jika ada seorang gadis tidak menikah pada usia 18 hingga 20 tahun, dia biasanya dianggap memiliki "cacat" yang menghalangi mereka mendapatkan seorang suami. Perempuan tersebut akan menjadi sasaran pergunjingan dan, kadang-kadang, olok-olok. Situasi inilah yang memunculkan kebutuhan akan sarana "supernatural" untuk menghilangkan "cacat" tersebut dan mendapatkan jodoh, sebagaimana yang telah diuraikan di atas.[15] Tekanan tersebut kadang-kadang mengakibatkan gadis yang tidak menikah mengalami gangguan kejiwaan. Saya beberapa kali menyaksikan gadis-gadis tersebut mengalami kejang-kejang kesurupan atau kerasukan makhluk halus. Begitulah, paling tidak, penjelasan yang umumnya mereka berikan.

Karena alasan-alasan ini, tak mengherankan seorang gadis di daerah ini dapat dikatakan tak lagi memilih-milih calon suaminya. Meskipun tak sesuai dengan dambaannya, mereka cenderung menerima saja jika ada yang melamar, itu tetap lebih baik ketimbang tidak menikah sama sekali. Karena alasan yang sama, para ibu-ibu di sana juga sangat enggan meminta cerai dari suaminya walaupun mereka punya alasan yang cukup kuat untuk bercerai. Banyak perkawinan —khususnya pada generasi muda yang tumbuh dewasa di atau di sekitar Sendawa— merupakan ikatan yang tidak menyenangkan dari sudut pandang pihak perempuan. Beban kehidupan ekonomi secara tidak proporsional dibebankan ke pundak kaum perempuan. Banyak perempuan yang bekerja sangat keras untuk menopang ekonomi keluarga dengan berbagai kegiatan yang sangat

[15] Jika seorang gadis atau orang tuanya memerlukan pertolongan seorang dukun, maka mereka tidak akan pergi ke dukun yang dekat, karena malu. Dukun setempat yang mempraktikkan "ilmu asihan" ini biasanya juga hanya mendapatkan pasien yang berasal dari tempat lain di Bandung.

menyita waktu seperti menjual makanan, mengupas bawang untuk pabrik setempat, menjahit, dan seterusnya. Ketika suami menganggur, untuk sementara waktu atau bahkan lebih lama, maka beban keluarga berada di pundaknya semata. Dalam kondisi ini pun jarang ada suami yang mau membantunya menyelesaikan pekerjaan-pekerjaan rumah tangga. Meminjam uang, membeli secara kredit dan menghadapi para rentenir yang marah, juga diserahkan kepada perempuan. Banyak di antara mereka yang hidup tertekan dan mengaku merasa tidak bahagia dengan perkawinan mereka. Namun, perempuan yang sudah berpikir-pikir untuk bercerai pun (khususnya ketika mereka yakin bahwa suaminya sudah tidak dapat dipercaya) bahkan enggan melakukannya karena adanya stigma sosial terhadap seorang janda. Ketika seorang istri diceraikan, dia akan berusaha sekuat tenaga untuk mendapatkan suami yang baru, lebih karena ingin menjaga statusnya daripada alasan-alasan ekonomi.

Angka perceraian di Sukapakir tergolong tinggi, lebih tinggi dari gambaran yang, saya lihat, dilaporkan di tempat lain.[16] Mayoritas penduduk setengah baya, yang menjadi sampel kami, kawin lebih dari sekali. Beberapa di antaranya bahkan sudah menikah lebih dari lima kali ("juara"nya adalah seorang laki-laki yang menikah sembilan belas kali dan seorang perempuan yang, menurut ingatannya, telah menikah dua puluh kali).

Dari pengamatan di atas dapat diduga, inisiatif untuk bercerai biasanya datang dari pihak suami. Hanya istri yang benar-benar telah dikhianati oleh suaminya saja yang akan minta cerai. Angka perceraian memperlihatkan korelasi jelas dengan daerah asal.

[16] Statistik resmi Departemen Agama tidak mencatat seluruh jumlah perceraian, karena banyak yang tidak dilaporkan. Namun statistik ini menjelaskan adanya perbedaan yang besar antar daerah. Untuk tahun 1982-83, misalnya, jumlah perceraian per 100 pernikahan yang tercatat berkisar mulai 3,5 di Banten dan 9 di Garut (kedua daerah ini terkenal sebagai daerah pemeluk Islam yang taat) sampai 30 di Majalengka dan 40 di Indramayu. Berdasarkan angka-angka ini adalah tidak mungkin menghitung persentase pernikahan yang akhirnya berakhir dengan perceraian, yang tentunya lebih tinggi ketimbang angka-angka di atas. Saya juga belum sempat menghitung secara persis angka perceraian di Sukapakir, tetapi dapat dipastikan jauh di atas 50%.

Perceraian paling sering terjadi pada orang-orang yang berasal dari kabupaten yang angka perceraiannya memang tinggi yaitu Indramayu, Cirebon, dan Majalengka, sementara di kalangan mereka yang berasal dari Garut dan Kabupaten Bandung hal itu jarang terjadi. Angka ini juga berkorelasi dengan kemiskinan: perceraian lebih sering terjadi dalam sejarah hidup penduduk yang paling miskin ketimbang tetangga mereka yang lebih berkecukupan. Kelompok Persis memiliki angka perceraian yang rendah, sementara angka perceraian di Sendawa lebih tinggi ketimbang lingkungan sekitarnya. Korelasi-korelasi di atas tentu saja tidak terpisah satu sama lain, dan hubungan kausalnya rumit. Daerah asal dan kemiskinan (yang keduanya memang berkorelasi: para pendatang asal Cirebon dan Indramayu pada umumnya lebih miskin dan mempunyai pekerjaan yang kurang menguntungkan dibandingkan mereka yang berasal dari, misalnya, Garut) tampaknya merupakan faktor penyebab utama, namun hal ini juga turut dipengaruhi kondisi-kondisi kehidupan di Sendawa sendiri. Norma moral lebih longgar di Sendawa; hubungan seks di luar nikah (khususnya di kalangan laki-laki) dianggap biasa. Beberapa pelacur tinggal di rumah yang sama dengan keluarga yang punya anak-anak kecil, dan bahkan ada yang menjalankan praktik mereka di situ. Masalah-masalah seksual seringkali dibicarakan secara terbuka, dan hambatan untuk melakukannya lebih sedikit ketimbang di lingkungan lain di sekitarnya.

Pelacuran, Perkawinan, dan Ekonomi

Dalam beberapa hal, pelacuran merupakan sebuah kasus khusus yang berkaitan dengan problem perjodohan. Kebanyakan pelacur mengaku jatuh ke pekerjaan ini akibat dari perkawinan yang tidak bahagia atau dikhianati pacar. Namun pada dasarnya mereka tidak punya kecakapan yang bisa digunakan untuk mencari pekerjaan layak, mereka berpendidikan rendah dan tanpa pengalaman lain. Hampir semuanya menjadi pelacur dengan pola serupa yaitu ditinggal suami atau pacar mereka, lalu tidak punya pilihan lain yang bisa dimanfaatkan

selain menjual tubuh — demikianlah paling tidak pengakuan mereka.[17] Dalam banyak kasus, pilihan ini tampaknya mengandung unsur balas dendam terhadap bekas suami atau terhadap hidup pada umumnya. Hanya beberapa saja yang mengaku senang dengan pilihannya ini, namun semuanya mengaku ingin berhenti. Satu-satunya jalan keluar konkret yang dapat mereka bayangkan adalah mencari suami. Banyak di antara mereka yang berharap menemukan calon suami di antara pelanggannya — sebuah mimpi indah yang ternyata tak mustahil.[18] Dua orang mantan pelacur yang tinggal di Sendawa telah diperistri pelanggannya dan menjalani kehidupannya sebagai istri yang setia dan disayang suami. Ini merupakan contoh yang membuat iri teman-teman seprofesi mereka. Besarnya minat terhadap ajian pemikat laki-laki (*pelet*) di kalangan para pelacur ini, sebagaimana diungkapkan di atas, disebabkan tidak hanya oleh hasrat komersial untuk mendapatkan pelanggan, tetapi juga karena keinginan sentimental untuk mendapatkan suami dan membina rumah tangga.

Adanya pelacuran di Sendawa sebetulnya merupakan gejala yang relatif baru. Hingga dua puluh tahun sebelumnya, tidak ada seorang pelacur pun yang tinggal di sana. Orang-orang di sekitar Sendawa sendiri mengatakan kehadiran beberapa rumah bordil sekarang ini diakibatkan oleh kemerosotan moral pada umumnya. Beberapa tahun lalu ada beberapa pelacur yang mengontrak kamar di RT A, tetapi mereka terusir setelah ada tindakan tegas dari sekelompok penduduk (yang dimotori antara lain oleh sekelompok pengikut Persis). Sebetulnya, di RT B pun, banyak warga yang tidak senang dengan kehadiran pekerja seks, sikap mereka yang lunak terhadap

[17] Salah satu lapangan pekerjaan yang terbuka untuk perempuan muda yang tidak berpengalaman dengan latar belakang seperti ini adalah menjadi pembantu rumah tangga, tetapi ketika saya membicarakan kemungkinan ini dengan para pelacur tersebut, mereka mengatakan pekerjaan itu sangat berat dengan gaji yang kecil, ,, mereka juga mengatakan tidak bisa melakukan pekerjaan lain, misalnya berdagang kecil-kecilan. Paling jauh mereka menjadi tukang pijat, sebuah profesi lanjutan yang biasa dilakukan dari pelacur jalanan.

[18] Data yang dikumpulkan oleh Kantor Sosial Bandung menunjukkan bahwa mayoritas pelacur yang berhasil meninggalkan profesinya adalah karena menikah.

pelacuran di RT B ini bukan karena standar moralitas mereka yang lebih longgar, melainkan karena rumah-rumah bordil yang ada pada kenyataannya dilindungi pihak berwajib. Rumah bordil yang pertama di sana misalnya, dibuka oleh seorang perempuan yang punya koneksi dengan aparat militer atau polisi.

Selama pelacuran tidak dapat dihapuskan sepenuhnya, maka para pelakunya hanya bisa diusir dari satu tempat ke tempat yang lain. Tak mengherankan kalau pekerjaan itu seringkali terpusatkan di lingkungan yang paling miskin, di mana para penghuninya hampir tidak berdaya untuk menentangnya. Belakangan, meski tetap ada ketidaksenangan atas kehadiran pelacuran di lingkungan ini, warga setempat juga merasakan sumbangannya yang nyata kepada omset pedagang-pedagang di kampung. Para pelacur membeli makanan kepada tetangga mereka, memesan pakaian kepada penjahit pakaian setempat, cuci dan seterika pakaian kepada tetangga. Beberapa warung kecil bisa bertahan karena laki-laki yang datang mencari pelacur beli rokok dan makanan kecil di sana. Kalau ada permintaan sumbangan dana untuk kegiatan-kegiatan sosial di kampung, para pelacur malah sering memberikan sumbangan yang lebih besar ketimbang rang lain. Bagi banyak penduduk Sendawa, kehadiran para pelacur di tengah-tengah mereka memang menimbulkan perasaan malu. Namun, mereka tetap berdiam diri karena merasa bahwa kenyataan itu hanya salah satu masalah dari berbagai masalah yang tidak mampu mereka atasi, hanya salah satu bukti tambahan dari kegagalan mereka dalam kehidupan.

Kemiskinan atau Budaya Kemiskinan?

Dalam tulisan ini, saya sudah berulangkali mengkontraskan RT A dan RT B atau, sebagai kutub pertentangan yang sangat jelas, antara sikap hidup para pengikut Persis dan sikap hidup kebanyakan penduduk Sendawa. Para pembaca yang akrab dengan karya Oscar Lewis akan menyaksikan kesamaan sikap masyarakat Sendawa dengan apa yang disebut Lewis sebagai "budaya kemiskinan". Penduduk RT

A, di sisi lain, lebih menyerupai para penghuni daerah kumuh yang bersemangat memperbaiki hidup mereka dalam kajian Peter Lloyd yang disebut di atas (1979), walaupun beberapa aspek dari "kebudayaan kemiskinan" nampaknya merembet juga ke sana.

Perbedaan mencolok antara kedua RT ini (dengan penduduknya yang hanya sedikit berbeda dalam hal latar belakang, namun mungkin sangat berbeda dalam hal pengalaman sejak kedatangan mereka) memberikan kesan bahwa kondisi ekonomi lingkungan tersebut sudah mendekati titik kritis. Di Sendawa, tentu saja, terdapat lebih banyak orang yang terus-menerus didera kegagalan, kehilangan harapan dan keyakinan diri mereka sendiri. Jumlah mereka yang lebih besar dan interaksi sosial mereka telah menciptakan sebuah subkultur Sendawa yang khas. Ada banyak orang yang punya pengalaman serupa di RT A, namun sikap mereka tetap terjaga berkat kontrol sosial para tetangga yang menolak menyerah dan berpegang teguh kepada aspirasi *"petty bourgeois"* (borjuis kecil). Peranan komunitas Persis signifikan dalam hal ini. Komunitas ini memandang diri mereka sendiri sebagai benteng terhadap pelanggaran norma-norma keagamaan dan kebobrokan moral, dan bagi para anggotanya, komunitas ini menawarkan perlindungan terhadap lingkungannya yang mengancam.

Para pengikut Persis di sini merupakan sebuah kelompok solidaritas modern, yang benar-benar urban. Pada umumnya anggota mereka hidup saling menopang secara moral dan, kadang-kadang, secara ekonomi. Menariknya, fungsi yang sama juga dijalankan oleh beberapa komunitas lain yang secara ideologis hampir bertentangan, seperti tarekat lokal dan aliran keagamaan yang ortodoksinya diragukan. Tarekat-tarekat ini kecil dan menyebar secara luas, masing-masing hanya punya beberapa anggota saja di Sukapakir. Mereka memberikan perlindungan yang sama dengan yang diberikan Persis yaitu komunitas kecil tatap muka yang terdiri dari para anggota laki-laki dan perempuan, saling percaya, dan menganut nilai-nilai bersama yang ditolak oleh dunia luar. Baik Persis maupun tarekat-tarekat ini memberikan dukungan moral serta tekad untuk sekuat tenaga tetap

bertahan dan mengejar keberhasilan, suatu tekad yang tidak dimiliki oleh kebanyakan tetangga mereka yang tidak bergabung ke dalamnya.

Kemerosotan ekonomi pada tahun-tahun belakangan tampaknya berdampak kuat terhadap muncul dan berkembangnya sikap yang menandakan "budaya kemiskinan", khususnya di Sendawa, yang memang paling terpukul. Pembatasan ruang gerak bagi para penarik becak dan pedagang keliling oleh pemda, justru memperparah kemerosotan ekonomi ini. Pembatasan itu juga menghilangkan kepercayaan masyarakat kepada pejabat kota dan memperkuat sikap fatalistik mereka. Jika cara-cara konkret yang memampukan mereka menolong diri mereka sendiri tidak ditemukan, lapangan-lapangan pekerjaan baru tidak diciptakan atau pekerjaan lama tidak diberi peluang, maka kemiskinan dan "budaya kemiskinan" itu akan menghunjamkan akarnya semakin dalam dan kukuh.

Bab 3

Pendatang Miskin di Bandung: Pemukiman dan Pekerjaan

Sukapakir

Sukapakir adalah nama sebenarnya (namun tepat) untuk sebuah kampung perkotaan yang miskin di sebelah barat daya Bandung. Sekarang, kampung ini merupakan salah satu daerah berpenduduk terpadat di kota ini, meskipun kira-kira empat puluh tahun lalu masih merupakan daerah pedesaan. Hingga sekarang pun, kita masih dapat menjumpai beberapa petak lahan persawahan di pojok-pojok Sukapakir, yang ditanami kangkung dan diairi parit-parit kecil yang berfungsi sebagai saluran pembuangan, dan ke tempat inilah berbagai industri dan ribuan rumah tangga menumpukkan limbahnya. Di pojok lainnya, ada sepetak sawah kecil yang lain, dikelilingi pemukiman padat namun tidak dimanfaatkan karena masih dipersengketakan, yang juga telah berubah menjadi tempat pembuangan sampah, sehingga semakin menambah kusam dan joroknya lingkungan sekitar.

Selain itu, tidak ada lagi tanah kosong yang tersisa, kecuali lahan bekas pemukiman penduduk yang baru-baru ini dibongkar karena akan dijadikan jalan baru. Rumah-rumah berhimpitan, hampir tidak ada sisa lahan yang tak terpakai. Hanya dua atau tiga rumah yang masih punya sebatang pohon atau beberapa tanaman di halaman rumah mereka, selebihnya tidak ada tanaman hijau yang tersisa. Halaman depan — atau belakang— juga sudah diubah menjadi bangunan. Beberapa rumah bahkan dibuat dua lantai untuk menambah ruangan, hal yang tidak biasa terjadi di Bandung. Rata-rata setiap rumah, yang semula dibangun untuk tempat tinggal satu keluarga, sekarang menampung

tiga atau empat keluarga. Tiga perempat orang dewasa yang tinggal di sini adalah warga pendatang, sementara seperempat sisanya kebanyakan adalah anak-anak para pendatang. Umumnya, mereka berasal dari berbagai daerah di Jawa-Barat, sebagian kecil dari Jawa Tengah dan Sumatra. Kedatangan mereka ke Bandung dalam banyak kasus berkaitan dengan pergolakan politik dan ekonomi setengah abad yang lalu. Sukapakir seolah-olah merupakan museum hidup bagi sejarah kehidupan sosial di Jawa Barat setengah abad terakhir. Jika dilihat dari anak tangga bawah dari tangga sosial. Sejarah hidup para penghuninya merepresentasikan keberhasilan dan terutama kegagalan program-program pembangunan di Indonesia.

Saya menetap di Sukapakir selama hampir satu tahun pada tahun 1983-84, dalam rangka melakukan studi mikroskopik mengenai perubahan sosial dan budaya, dan sejak itu saya berulang kali mengunjunginya kembali. Dua orang asisten peneliti perempuan ikut membantu saya selama berada di situ, dan membantu saya melakukan banyak wawancara dan pengamatan serta menganalisanya.[1] Kami menjadi sangat akrab dengan beberapa keluarga, mengenal beberapa yang lain dengan baik, dan melakukan wawancara panjang berulang kali dengan ratusan orang. Riwayat hidup mendetail yang kami susun tentang sebagian tetangga kami dilengkapi dengan data yang lebih mendasar (berdasarkan kuestioner) tentang semua orang dewasa di dua RT di Sukapakir. Salah satunya adalah RT tempat saya menetap (selanjutnya disebut RT A), sedangkan RT yang satunya, yang lebih kecil dan miskin, berada langsung di sebelahnya (selanjutnya disebut RT B). Lokasi ini hanyalah sampel kecil penduduk pendatang di Bandung, dan tentu saja tidak representatif secara statistik.[2] Namun

---

[1] Saya berutang budi kepada Lies M. Marcoes dan Titi Haryanti atas kegigihan dan kerja sama mereka dalam berbagai kondisi yang kadang sulit, dan atas upaya-upaya mereka yang penuh kesabaran membantu saya mengatasi kesenjangan budaya (cultural gap) yang seringkali mendera. Kepedulian mereka kepada orang-orang di sekitar tempat kami tinggal, dan komitmen mereka untuk memberikan bantuan kepada mereka dalam menghadapi problem-problem kongkret sangat luar biasa.

[2] Kedua RT ini secara keseluruhan memiliki sekitar 800 penduduk dewasa —

karena lebih banyak uraian mengenai banyak riwayat hidup, saya yakin ia dapat mengilustrasikan secara lebih baik, ketimbang sampel yang lebih besar atau sensus, tentang berbagai pola perpindahan penduduk, pencarian pekerjaan dan adaptasi yang mereka lakukan dengan lingkungan perkotaan.

Namun, untuk menempatkan Sukapakir dalam konteks lebih luas, kita terlebih dahulu harus melihat data yang lebih global mengenai perpindahan penduduk ke, di, dan dari, Bandung, sebagaimana yang ditunjukkan data statistik yang ada.

Perpindahan Penduduk ke Bandung dan di dalam Bandung

Sejarah umum perpindahan penduduk ke Bandung relatif diketahui dengan baik (lihat Hugo, 1977: 81-92), dan tidak perlu lagi diuraikan secara rinci di sini. Selama dua dasawarsa terakhir pemerintahan Belanda, ekspansi pelayanan pemerintah dan investasi swasta yang cukup besar menjadikan Bandung sebuah kota yang mengalami pertumbuhan ekonomi sangat pesat, sehingga mendorong banyak orang Indonesia, keturunan Cina maupun pribumi, untuk berdatangan dalam jumlah besar. Kota ini berkembang dengan struktur ganda, sebagaimana yang biasanya terjadi pada banyak kota-kota kolonial. Orang-orang Eropa dan mereka yang berhubungan erat dengan mereka tinggal di rumah-rumah gedong yang nyaman, dikelilingi taman, di sebelah utara yang lebih dingin (di daerah pusat bisnis, Braga dan sebelah utara dan timurnya). Orang-orang pribumi umumnya tinggal di sebelah selatan yang kurang sehat, di rumah-rumah tidak permanen yang terbuat dari kayu dan bambu. Struktur ganda ini terus bertahan hingga kini, walaupun sekarang yang tinggal di daerah utara adalah kalangan elit Indonesia bersama sejumlah orang

suatu jumlah yang sangat besar, karena idealnya sebuah RT terdiri dari 30 hingga 60 rumah tangga. Data dasar yang kami coba kumpulkan untuk riwayat hidup masing-masing individu adalah tempat dan tanggal lahir, tahun kedatangan ke Bandung (dan tanggal perpindahan berikutnya), tahun pertama kalinya menetap di Sukapakir, pekerjaan selama enam bulan terakhir, hubungan dengan orang lain di lingkungan tersebut. Namun data sederhana ini pun tidak dapat mencakup seluruh individu.

asing. Jarak sosial antara keduanya sangat terasa; meski di kawasan selatan pun sekarang sudah banyak berdiri rumah-rumah gedong, kawasan utara masih sering disebut "daerah gedongan", dan pergaulan sosial biasa dengan para penghuninya hampir tak terbayangkan.

Goncangan sosial dan ekonomi akibat pendudukan Jepang nampaknya telah mendorong banyak warga desa di Jawa Barat berpindah ke kota-kota, dan hal ini lagi-lagi semakin mempercepat pertumbuhan kota Bandung. Penduduk pribumi meningkat menjadi hampir dua kali lipat selama tiga tahun itu (dari sekitar 200.000 menjadi kira-kira 400.000 jiwa). Setelah Jepang menyerah pada 1945, terjadi arus masuk besar-besaran orang Belanda, yang baru saja di.bebaskan dari kamp-kamp penahanan di Jawa Barat. Separuh dari 60.000 orang Eropa yang tinggal di Bandung pada akhir tahun 1945 tinggal di tempat lain sebelum masa Jepang. Mereka mengungsikan diri di kawasan utara Bandung di bawah perlindungan tentara Inggris, karena gelombang kebangkitan nasionalisme Indonesia.

Banyak pula orang Cina, yang juga merasa terancam (atau lebih dari sekadar terancam), mengikuti jejak mereka. Bandung Selatan, pada sisi lain, umumnya dikuasai oleh laskar-laskar pemuda nasionalis radikal, yang sedang bersiap-siap mengambil alih seluruh kota. Karena ultimatum tentara Inggris, kaum nasionalis mengosongkan seluruh Bandung Selatan pada bulan Maret 1946, dengan membakar beberapa bagian kota ini agar perlengkapan mereka tidak jatuh ke tangan orang-orang Eropa. Peristiwa ini, yang kemudian dikenal dengan peristiwa *Bandung Lautan Api,* merupakan salah satu peristiwa paling dramatis selama masa revolusi. Semua penduduk pribumi, hampir setengah juta orang, meninggalkan kota ini, dan selama satu setengah tahun Bandung Selatan tetap merupakan sebuah kota mati (Smail, 1964: 147-57). Sebagian mereka menetap di bagian selatan Kabupaten Bandung, dan berharap dapat kembali secepatnya, tetapi kebanyakan agaknya kembali ke kampung atau kota asal mereka, dan baru kembali ke Bandung setelah beberapa tahun kemudian. Kota ini menerima arus masuk pendatang dalam jumlah besar pada awal tahun 1950-an,

akibat pemberontakan Darul Islam (DI). Bentrokan antara pasukan DI dengan Tentara Republik Indonesia, dan tindakan balasan kedua belah pihak terhadap orang-orang desa yang dicurigai, membuat desa menjadi tidak aman, khususnya di kabupaten Tasikmalaya dan Garut serta bagian selatan kabupaten Bandung. Jumlah pengungsi yang datang ke Bandung pada tahun-tahun itu dapat dipastikan mencapai sekitar seratus ribu jiwa. Namun setelah akhir 1950-an laju pertumbuhan penduduk Bandung menurun, dan kemudian tetap sangat rendah. Angka *migrasi netto* ke kotamadya ini sudah sangat kecil atau bahkan negatif sejak 1961 (sensus pertama setelah kemerdekaan).

Sudah berulang kali dikemukakan oleh para ahli kependudukan bahwa migrasi sangat sedikit memberikan andil dalam pertumbuhan penduduk kota-kota di Indonesia (kecuali Jakarta), dibandingkan dengan kebanyakan negara lain di Asia. Hal ini bukanlah karena orang Indonesia relatif tidak suka berpindah, sebagaimana yang kadang diasumsikan, tetapi karena jumlah penduduk yang masuk ke kota dan mereka yang keluar dari kota hampir sama besarnya. Graeme Hugo, ahli demografi, yang menekankan pentingnya pola *nglaju (commuting)* dan migrasi bolak-balik (*circulatory migration*). Kedua pola perpindahan penduduk ini tidak terdeteksi oleh sensus (Hugo, 1977, 1978). Barangkali hanya sebagian kecil dari jumlah keseluruhan pendatang ke kota-kota ini yang tidak berniat kembali lagi ke kampung asalnya.

Antara sensus 1961 dan 1971, penduduk Kotamadya Bandung bertambah rata-rata 2,21% per tahun, hanya sedikit di atas angka pertumbuhan penduduk untuk seluruh Jawa Barat (2,09%). Selama periode itu hingga sensus 1980, angka ini tetap sama, walaupun angka pertumbuhan penduduk Jawa Barat rata-rata naik menjadi 2,66% selama periode yang sama. Kebetulan, tidak hanya Bandung yang mencatat angka pertumbuhan di bawah angka pertumbuhan untuk seluruh propinsi Jawa Barat selama dasawarsa yang sama. Hal yang sama juga terjadi pada tiga kota utama Jawa Barat lainnya: Bogor mencatat 2,60%, Sukabumi 1,48% dan Cirebon 2,51%. Jika kita

dapat mengasumsikan angka pertumbuhan alamiah di kota-kota dan propinsi yang sama, maka berarti ada *migrasi netto* keluar dari kota-kota tersebut. Namun, ada banyak hal yang membantah asumsi ini. Mungkin, program KB lebih berhasil di kota-kota ketimbang di kawasan-kawasan pedesaan, yang mengakibatkan rendahnya angka kelahiran (namun, bagaimana dengan angka kematian, berkat perawatan kesehatan yang lebih baik di kota?). Pada sisi lain, piramida usia penduduk Bandung menunjukkan penduduk dari kelompok usia subur sangat besar jumlahnya, yang mestinya mengakibatkan angka kelahiran yang tinggi.[3]

Dalam kasus Kotamadya Bandung, ada alasan lain mengenai kenapa pertumbuhan penduduk begitu rendah, walaupun banyak kaum pendatang yang masuk. Kota ini sejak lama meluas melampaui batas-batas kotamadya hingga ke daerah-daerah Kabupaten Bandung yang bersebelahan dengannya, khususnya sepanjang jalan-jalan arteri. Pertumbuhan di daerah-daerah pinggiran ini jauh melampaui angka pertumbuhan rata-rata propinsi (sebagaimana ditunjukkan dalam Tabel 1). Jika kita mendefinisikan sebuah "Bandung Metropolitan", dengan memasukkan daerah-daerah ini ke dalam wilayah kotamadya, maka kita akan menemukan bahwa kawasan metropolitan ini secara keseluruhan mengalami angka pertumbuhan penduduk tahunan sebesar 2,3% antara tahun 1961 dan 1971, dan 3,0% antara tahun 1971 dan 1981: lebih tinggi daripada angka pertumbuhan penduduk propinsi. Meski tidak begitu dramatis, dengan angka pertumbuhan setinggi ini, diprediksikan bahwa jumlah penduduk Bandung Metropolitan pada tahun 2000 akan mencapai lima juta jiwa.[4]

---

[3] Sejumlah besar mereka yang masuk dalam kelompok umur 15-24 tahun, tentu saja, adalah pelajar dan mahasiswa di perguruan tinggi di Bandung, dan karena itu dapat diasumsikan menunda reproduksi. Namun, mahasiswa saja tidak mungkin mencapai jumlah keseluruhan yang sebegitu besar dalam statistik.

[4] Pada akhir 1990-an dan awal 2000-an, pertumbuhan penduduk ternyata lebih cepat lagi. Pada tahun 2007, jumlah penduduk kotamadya mencapai 2,36 juta, dan wilayah Bandung Metropolitan 7,41 juta – tetapi angka terakhir ini tak bisa dibandingkan dengan Bandung Metropolitan tahun 1980-an, karena mencakup wilayah lebih luas sekarang.

Gambaran-gambaran ini tentu saja tidak berarti bahwa para pendatang baru ke Bandung pada umumnya menetap di kecamatan-kecamatan sekitar kotamadya. Banyak daerah-daerah di kotamadya (Sukapakir adalah salah satunya) tetap menarik pendatang dalam jumlah besar, yang sebagian mereka cepat atau lambat akan berpindah ke daerah lain atau kembali ke kampung asal mereka. Rumah-rumah dan kamar-kamar biasanya disewakan selama satu atau dua tahun sekaligus, dan banyak penyewa berpindah ke tempat lain ketika masa kontraknya habis. Ada beberapa pola perpindahan di dalam kawasan kotamadya metropolitan, yang sangat kompleks ini. Perpindahan yang terjadi juga mencerminkan fluktuasi dalam peruntungan ekonomi atau ambisi sosial. Mereka yang tidak berhasil cenderung memusat di daerah-daerah tertentu, demikian juga mereka yang bernasib lebih baik. Karena banyak pendatang yang menekuni pekerjaan tertentu (pedagang keliling, penarik becak, pelacur, dan pengemis) lebih berpeluang memperoleh rezeki di pusat kota, para pendatang baru cenderung memusat di daerah-daerah padat yang paling dekat dengan pusat kota. Kedatangan mereka diimbangi oleh perpindahan penduduk yang sudah lama tinggal di kotamadya (terutama pegawai negeri dan pekerja pabrik) ke kompleks-kompleks perumahan baru di wilayah kabupaten sekitarnya.

Distribusi usia penduduk kotamadya memberikan indikasi yang jelas mengenai tingginya proporsi pendatang baru. Survei Leknas tahun 1973, menemukan bahwa lebih dari separuh pendatang dari desa ke kota di Jawa berusia antara 15 hingga 24 tahun (Suharso dkk, 1976, hlm. 27). Kelompok usia ini ternyata sangat tinggi di Bandung, bahkan lebih tinggi dibandingkan dengan Jakarta. Sensus 1980 menunjukkan distribusi usia berikut ini:

Kelompok umur	Indonesia	Jawa Barat	Kodya Bandung	DKI Jakarta
0- 4	13,2%	14,9%	13,0%	14,2%
5-9	13,9%	15,0%	12,4%	12,7%
10-14	12.1%	12,2%	11,9%	11,5%
15-24	19,3%	18,4%	25,4%	24,8%
25-49	29,7%	28,9%	28,0%	29,9%
50+	11,9%	10,5%	9,4%	6,9%

Ini berarti bahwa jumlah orang dalam kelompok umur 15-24 hampir 100.000 lebih besar daripada yang akan terjadi seandainya Bandung mempunyai distribusi usia yang sama dengan seluruh Jawa Barat. Sensus tidak menunjukkan adanya perbedaan signifikan antara jenis kelamin dalam hal ini. Tentu saja, banyak di antara pendatang ini yang berstatus sebagai mahasiswa, tetapi mahasiswa saja tidak akan mencapai jumlah sebesar ini. Tampaknya, banyak pendatang muda dari kategori lain di Bandung. Kelompok umur di atas lima puluh tahun sangat kecil (meskipun tidak sekecil Jakarta). Hal ini mencerminkan kenyataan bahwa banyak pensiunan berpindah ke kompleks-kompleks perumahan murah di luar batas-batas kotamadya, dan banyak pendatang telah kembali ke kampung asal mereka.

Perpindahan penduduk di dalam kotamadya (dari satu daerah ke daerah lain dan juga keluar batas-batas kotamadya) sampai kadar tertentu tercermin dalam statistik yang ada. *Buku Statistik Tahunan Bandung* memberikan angka-angka rinci mengenai jumlah orang yang berpindah masuk atau keluar di setiap kelurahan dan asal-usul pendatang. Statistik-statistik ini didasarkan atas pendataan pada tingkat RT. Menurut aturan, semua pendatang yang masuk dicatatkan oleh ketua RT tempat dia menetap, dan ketika dia berpindah ke tempat lain, maka tanggal kepindahannya juga dicatat. Dalam praktiknya, karena banyak pendatang baru mula-mula menumpang dulu pada kerabat atau kenalan sekampungnya, maka mereka tidak tercatat sebagai pendatang, tetapi sebagai tamu sementara atau tidak tercatat sama sekali. Cara pencatatan ini bervariasi dari satu RT dengan lainnya, namun di kebanyakan tempat kedatangan mereka tidak tercatatkan dengan baik. Saya bertemu dengan orang-orang yang sudah tinggal di Bandung selama bertahun-tahun, namun belum terdaftar sebagai penduduk pendatang. Catatan-catatan pada tingkat RT ini kemudian dikumpulkan dan dijumlahkan secara bertingkat, dari tingkat RW, kelurahan, kecamatan, wilayah, dan akhirnya, tingkat kotamadya. Pada setiap tahap, dilakukan penyalinan baru dan

sering terjadi kesalahan penghitungan. Tingkat kesalahan pada data akhir cukup tinggi. Kesalahan-kesalahan acak dalam kadar tertentu dapat dikompensasikan dengan penghitungan rata-rata selama beberapa tahun, tetapi kesalahan sistematik yang serius karena tidak memadainya pencatatan mereka yang datang tidak dapat diperbaiki.[5] Namun yang pasti adalah bahwa penduduk kota sangat tidak stabil jumlahnya: di separuh kecamatan-kecamatan yang ada, jumlah para pendatang baru (selama periode tiga tahun) mencapai sekitar 10% dari seluruh jumlah penduduk.

Di dalam kotamadya, kebanyakan daerah utara dan paling barat daya —yang hingga kini sebagian masih pedesaan— menunjukkan pertumbuhan penduduk yang lebih cepat ketimbang rata-rata angka pertumbuhan alamiah. Daerah-daerah ini adalah tempat di mana mereka yang berhasil kemudian membangun rumah-rumah baru, meninggalkan daerah seputar pusat kota yang lebih padat. Daerah utara, tentu saja, dikenal sebagai daerah elit, namun di sini pun terdapat beberapa kawasan kampung perkotaan yang pasti turut menyumbang banyak terhadap tingginya angka pertumbuhan penduduk. Kita melihat sebuah penurunan yang kentara di Kecamatan Bandung Wetan (yang terdiri dari daerah-daerah pusat bisnis dan perdagangan) dan Andir (kawasan bandara, industri dan daerah perbelanjaan). Di dua kecamatan ini, kawasan pemukiman telah direlokasikan untuk keperluan-keperluan lain. Kebanyakan kecamatan lain juga menunjukkan angka yang lebih rendah dari ratarata pertumbuhan alamiah, yang pasti disebabkan perpindahan penduduk *netto* ke luar batas kotamadya. Gambaran pertumbuhan penduduk yang berbeda di kotamadya akan menjadi lebih jelas seandainya kita punya data

[5] Besarnya kesalahan sistematik dalam registrasi menjadi jelas ketika kita menambahkan, untuk semua kelurahan, jumlah orang yang berpindah ke tempat lain di kotamadya dan juga jumlah mereka yang datang dari tempat lain di kotamadya. Idealnya, jumlah ini harusnya sama, namun jumlah kepindahan tercatat dua kali lipat banyaknya ketimbang mereka yang datang. Ini berarti, paling tidak separuh dari mereka yang datang dari tempat lain di kotamadya tidak tercatat. Adalah tidak mungkin para pendatang dari luar kotamadya tercatatkan secara lebih memadai.

tentang unit-unit lebih kecil daripada kecamatan, namun sayangnya pembagian wilayah di dalam kelurahan sebagaimana sekarang baru terjadi setelah sensus tahun 1971 terlaksana.

Sekali lagi, harus dicatat bahwa kecamatan-kecamatan dengan angka pertumbuhan penduduk paling rendah tidak mesti kecamatan yang proporsi pendatangnya paling rendah. Dari wawancara acak dengan para pedagang keliling dan penarik becak di berbagai bagian kota, saya memperoleh kesan bahwa para pendatang yang menekuni pekerjaan sejenis terkonsentrasi di kecamatan Andir, Bojongloa, Lengkong, dan Cibeunying, yang semuanya memiliki angka pertumbuhan yang rendah. Beberapa tempat di kecamatan-kecamatan itu mempunyai kepadatan penduduk tinggi, sehingga pertumbuhan hampir tidak mungkin. Namun, tempat-tempat itu menarik bagi pendatang baru karena sewa kamar di sini cenderung paling murah, dan ada pergantian orang terus-menerus. Lebih dari itu, ada kecenderungan kuat di kalangan para pendatang, yang berasal dari kampung atau daerah yang sama, yaitu mengelompok di lingkungan yang sama pula. Seorang pendatang yang datang biasanya mencari sanak-keluarganya, teman sekampung, atau kenalan lainnya. Mereka berharap mereka dapat membantunya memperoleh tempat tinggal dan pekerjaan. Pendatang ini pada gilirannya diharapkan akan memberikan bantuan yang sama kepada orang-orang yang datang lebih belakangan. Hal ini memperkuat kembali pemusatan para pendatang (baru) di sejumlah daerah berpenduduk padat di kota.

Kenyataannya, kepadatan penduduk sangat berkaitan dengan proporsi pendatang dalam jumlah keseluruhan penduduk. Kepadatan penduduk sangat bervariasi di kotamadya; daerah-daerah elit di utara tentu saja yang kurang padat penduduknya, dan daerah-daerah kelas bawah di selatan merupakan daerah berpenduduk terpadat. Satu kelurahan, Jamika (di Bojongloa, Tegallega), mencolok karena kepadatannya yang fantastik melampaui 900 jiwa per hektar, dua kali lipat lebih padat ketimbang kelurahan terpadat berikutnya. Berbeda dengan kelurahan-kelurahan lainnya, di Jamika tidak terdapat

rumah sakit, pabrik atau lahan kosong yang luas, namun kenyataan ini hanyalah bagian dari penjelasan tentang tingginya kepadatan penduduknya. Daerah ini dijejali bangunan-bangunan rumah, dan selama beberapa dasawarsa terakhir, bahkan semakin banyak orang yang berdesakan masuk ke dalam jumlah rumah yang sama. Salah satu bagian paling padat dan paling miskin di Jamika adalah Sukapakir, lingkungan yang saya pilih untuk studi kasus.

Pemukiman di Sukapakir Hingga 1965: Sejarah Singkat

Walaupun hanya sebuah desa kecil, Sukapakir jauh dari homogen, baik dalam penampakan fisiknya maupun komposisi sosial penduduknya. Pemandangan yang mencolok dan langsung membedakannya dari tempat lainnya adalah kondisi perumahannya. Meskipun agak tertata dalam enam deretan yang sejajar, saling membelakangi, rumah-rumah dibangun secara asal-asalan dan berjejal-jejalan satu sama lain. Lorong di sela-selanya selalu penuh orang karena ruang di dalam terlalu sempit. Daerah ini dulunya adalah pemakaman dan karena alasan inilah pada awalnya hanya mereka yang terpaksa dan benar-benar miskin saja yang mau menetap di sini. Ironisnya, daerah inilah yang merupakan bagian Sukapakir yang paling awal penuh sesak dengan bangunan rumah.[6] Sekitar tahun 1930, beberapa pendatang miskin membangun gubuk-gubuk di tepi pemakaman itu. Kebanyakan mereka adalah orang Jawa yang berasal dari daerah Cirebon: tukang patri keliling, tukang pijat, pemain *longser,* dan mungkin profesi-profesi lainnya yang kurang terhormat. Sebagian pemukim awal ini masih hidup hingga sekarang, namun sulit diminta mengingat kembali kisah hidup mereka. Sulitnya hidup di lingkungan yang angker ini, diganggu oleh ular-ular dan hantu, sangat menonjol dalam cerita-cerita mereka. Pada tahun 1950-an, barulah pemakaman

[6] Sebagaimana di tempat lain, tepi sungai, tanah sepanjang rel kereta api dan makam digemari para penghuni ilegal di Bandung karena biasanya tidak ada pemilik pribadi yang akan mengusir mereka. Dalam kasus ini, ada pemilik pribadi, namun dia memperbolehkan mereka tinggal di sana dengan membayar sewa yang sangat rendah.

ini dibongkar sama sekali dan dibangun rumah-rumah di atasnya disertai dengan berbagai ritual pengusir makhluk halus, karena banyak pemukimnya yang kerasukan makhluk halus.

Pemukim awal lainnya, yang tinggal persis di sebelah selatan tempat pemakaman, adalah Pak Cucu,[7] seorang keturunan Sunda yang lahir di Bandung (kakeknya berasal dari Garut). Pak Cucu bekerja pada pabrik obat-obatan Belanda, dan membangun rumah sendiri pada tahun 1929 di atas sepetak tanah tak terpakai di situ. Barangkali, dia memilih tempat ini setelah menikah dengan seorang perempuan asal Cirebon (karena bapak mertuanya telah mengajarinya ilmu yang diperlukan untuk menangkal roh jahat dan ular). Dan demikianlah seterusnya; sebagian penduduk pergi, yang lain datang menggantikannya, hingga rangkaian gubuk di atas dan di sekitar tanah pemakaman itu berangsur-angsur meluas. Kebanyakan pendatang baru pada tahun-tahun awal itu, seperti Cucu, mempunyai hubungan tertentu dengan para pemukim asal Cirebon yang pertama. Karena para pemukim awal itu terdiri dari campuran orang Jawa (Cirebon) dan Sunda, maka lingkungan itu diberi nama Sendawa, singkatan dari kata "Sunda dan Jawa", yang juga berarti "bubuk mesiu" dan mempunyai konotasi yang bernada menghina. Nama ini biasa dipakai sekarang, walaupun tanpa maksud menghina penghuninya.

Agaknya, tidak seorang pun penghuni Sendawa yang punya latar belakang petani. Kebanyakan dari mereka menekuni pekerjaan yang agaknya marginal. Hal ini menjelaskan, barangkali, kenapa banyak di antara mereka dulu tertarik kepada nasionalisme radikal. Pada tahun 1930-an, konon, pemukiman ini berkali-kali digrebek polisi Belanda yang mencari "para perusuh". Banyak pemudanya ikut bergabung dalam barisan pemuda revolusioner pada tahun-tahun awal perjuangan kemerdekaan, dan ikut ambil bagian dalam pertempuran-pertempuran kecil melawan tentara Inggris dan kemudian tentara Belanda. Beberapa di antara mereka kemudian bergabung dalam pemberontakan *Barisan*

[7] Semua nama orang dalam tulisan ini adalah nama samaran.

Sakit Hati (BSH), sebuah gerakan protes para mantan gerilyawan yang tidak diterima menjadi anggota Tentara Nasional Indonesia karena pendidikan formal yang tidak memadai, namun mereka menolak untuk didemobilisasikan. Gerakan yang kekiri-kirian ini mulai aktif tahun 1948 di sekitar Subang dan Sumedang, kemudian terdesak ke kawasan Cirebon lalu bertahan di sana hingga 1955.[8] Semua pendatang asal Cirebon kembali ke kampung mereka setelah pengosongan kota Bandung pada tahun 1946, dan baru kembali lagi ke Bandung tahun 1948-49. Walaupun ada beberapa pendatang baru lain—dari berbagai daerah di Jawa Barat, tetapi pada umumnya pernah tinggal di Bandung—yang juga menetap di lingkungan ini, kelompok di Sendawa tetap hidup tersisih secara sosial, agak dicurigai baik oleh penduduk sekitar maupun pemerintahan republik yang baru. Keterkaitan mereka dengan BSH dan anggapan bahwa sebagian mereka terlibat dalam berbagai aktivitas semilegal merupakan salah satu sebabnya.

Suhana, seorang Sunda yang lahir tidak jauh dari Sendawa pada tahun 1929 dan mengenal komunitas ini dengan baik, dengan bangga menceritakan bagaimana dia pernah membantu penangkapan beberapa mantan anggota BSH, yang sudah kembali ke Sendawa. Suhana juga pernah bergabung dalam barisan pemuda revolusioner, tetapi kemudian menjadi anggota divisi Siliwangi (walaupun ayahnya seorang tentara KNIL, dan kakaknya bahkan menjadi salah seorang anggota pasukan APRA Westerling yang melawan Republik Indonesia).[9] Pada tahun 1950, dia terlibat dalam penumpasan pemberontak RMS di Maluku; namun setelah itu dia kembali ke Bandung dan memperoleh pekerjaan

[8] Tentang Barisan Sakit Hati ini, lihat: van Dijk 1981, hlm. 107; Kementerian Penerangan 1953, hlm. 546-8.

[9] Pada bulan Januari 1950, setelah berdirinya Republik Indonesia sebagai Negara Kesatuan, komandan pasukan khusus yang controversial, Kapten Westerling dengan tentara APRA (Angkatan Perang Ratu Adil) yang dipimpinnya, melakukan kudeta dalam harapan menghidupkan kembali Republik Indonesia Serikat dan Negara Pasundan. APRA berhasil menduduki kota Bandung selama satu-dua minggu tetapi kemudian dikalahkan oleh TRI. Westerling melarikan diri ke Singapura.

sipil, walaupun secara formal masih tetap anggota TNI. Suatu ketika pada awal 1950-an, dia bertindak sebagai pemandu unit tentara yang menggerebek Sendawa dan menunjukkan 16 orang anggota BSH atau kaki tangannya, termasuk ketua RT-nya, Maman. Mereka yang tertangkap kemudian diadili dan dijatuhi hukuman penjara (antara dua minggu hingga setahun). Orang-orang Sendawa tidak dapat menerima perbuatan Suhana, sehingga Suhana dipukuli hingga babak belur. Maman, yang juga sempat ditangkap, kembali memperoleh simpati warganya dan beberapa kali terpilih kembali sebagai ketua RT.

Sementara itu, kelompok-kelompok pendatang baru berdatangan. Sebagian berasal dari daerah-daerah sekitar Bandung, dan punya hubungan kekerabatan dengan pemilik tanah di situ (sebagian berupa sawah, sebagian tanah kosong). Namun, yang paling mencolok adalah orang-orang dari Garut, yang melarikan diri dari gerakan Darul Islam ataupun pasukan TNI (atau dari keduanya). Berbeda dengan orang-orang Cirebon, mereka datang dengan membawa sejumlah uang, dan sebagian mereka bahkan mendapatkan pekerjaan di pemerintahan dan perusahaan swasta yang ketika itu berkembang pesat di Bandung. Mereka membeli tanah di sebelah selatan Sendawa, mendirikan rumah-rumah permanen dan membangun sebuah mesjid. Dengan demikian, secara kasar ada dua kelompok penduduk yang menempati daerah ini, yang secara kultural dan politik saling berlawanan. Orang Sendawa dipersepsikan sebagai kekiri-kirian, tidak taat beragama (atau sangat sinkretis) dan dikaitkan dengan berbagai jenis kegiatan yang mencurigakan; sementara tetangga sebelah selatannya dipersepsikan sebagai orang-orang yang taat beragama, dan kebanyakan punya pekerjaan yang lebih pasti.

Perpindahan selanjutnya ke daerah-daerah ini cenderung mengekalkan pola perpindahan yang sudah ada, karena proses pemukiman yang agak selektif. Maman, ketua RT, semula bekerja sebagai tukang patri, namun sejak awal kemerdekaan Indonesia mendapatkan jabatan sebagai sekretaris di Kewedanan Tegallega (yang juga mencakup Sukapakir). Karena posisinya yang berpengaruh,

para pendatang baru asal Cirebon datang kepadanya untuk meminta bantuan atau perlindungan dan menjadi anak buahnya. (Banyak di antara mereka mungkin sudah lama punya hubungan dengannya.) Dia konon telah memberikan perlindungan dan KTP baru kepada sejumlah pelarian, dan mengizinkan mereka menetap sementara di Sendawa. Orang yang ingin tinggal di sini harus meminta izinnya. Para tukang patri asal Cirebon merupakan penduduk mayoritas di Sendawa, sedangkan yang lainnya bekerja sebagai pemungut, penjual barang-barang loak, dan pekerjaan sejenisnya, atau bahkan menjadi pengemis. Kosim, seorang jagoan di situ, dikatakan berprofesi sebagai mucikari dan tukang tadah barang-barang curian. Beberapa orang wanita bekerja sebagai tukang pijat (walaupun bukan sebagai pelacur). Di antara para pendatang baru terdapat juga orang-orang Sunda miskin (yang kebanyakan menikah dengan pendatang asal Cirebon dan terlibat dalam jenis pekerjaan yang sama) dan sejumlah orang Cina miskin, yang nampaknya tidak mengalami perlakuan diskriminatif di sini. Sendawa juga mendapat julukan lain: negara beling — nama yang mungkin menunjukkan bahwa di mata orang lain penduduknya tak berguna dan berbahaya, seperti pecahan kaca (beling).

Para pendatang di lingkungan sebelah selatan (RT A) umumnya berasal dari Bandung atau Garut. Mereka adalah kerabat atau kenalan para pemukim pertama di situ. Mereka dengan hati-hati selalu menjaga jarak sosial dengan tetangga mereka di Sendawa. Beberapa di antara mereka pertama kali saling bertemu melalui organisasi-organisasi keagamaan. Banyak yang bersimpati kepada partai Islam Masyumi, dan orang-orang Sendawa menuduh mereka sebagai orang yang diam-diam mendukung Darul Islam. Ketegangan-ketegangan politik pada tingkat nasional selama tahun 1950-an memperburuk ketegangan antara kedua kelompok di Sukapakir ini. Hampir sepanjang masa kepemimpinan Sukarno, kelompok Sendawa memegang kendali politik di lingkungan tersebut, karena hubungan para pemimpinnya dengan PNI. Orang Cina yang paling vokal di sini menjadi aktifis Baperki, dan beberapa lainnya bergabung dengan

organisasi-organisasi yang berafiliasi dengan PKI atau sayap kiri PNI.

Konflik tersebut mereda ketika, menjelang tahun 1960, kampung ini dibagi menjadi sejumlah RT, karena jumlah penduduknya begitu padat. Sejak itu, Sendawa dan daerah selatannya terpisah secara administratif. Namun, sesuai dengan pembagian kekuasaan pada tingkat nasional selama masa Demokrasi Terpimpin, para simpatisan PNI tetap dominan bahkan di bagian selatan. Kosim, jagoan Sendawa, tetap menjadi kepala keamanan untuk seluruh kawasan ini. Beberapa kali dia dan anak buahnya menggrebek mesjid, dengan menuduh jama'ahnya mengadakan pertemuan politik rahasia di sana. Kejadian-kejadian semacam ini menimbulkan perasaan sakit hati, sehingga ketika pada tahun 1965-66 posisi berbalik, beberapa dendam pribadi nampaknya dilampiaskan. Walaupun sangat sedikit orang yang memahami apa komunisme, puluhan orang dituduh "terlibat" langsung dalam PKI atau kudeta Untung. Sang ketua RT dicopot dari jabatannya dan seorang kapten tentara, yang agaknya punya hubungan dengan jama'ah mesjid, diangkat menjadi ketua RW yang membawahi Sendawa dan RT sebelah selatannya. Posisi ini tetap dipegangnya hingga sekarang, walaupun berulang kali ada usaha (termasuk oleh lurah) untuk menggantinya.

Empat Riwayat Hidup

Uraian di atas tentu saja skematis, sehingga hanya memberikan gambaran yang datar mengenai perpindahan penduduk. Dengan menyimak sedikit lebih dekat riwayat hidup empat pendatang awal, dua orang untuk masing-masing RT, kita dapat memperoleh gambaran lebih lengkap mengenai keadaan perpindahan penduduk dalam komunitas tersebut. Mereka adalah Engkar, Wawan, Ikin dan Husen.

Engkar

Engkar dilahirkan di sebuah desa dekat Cirebon kira-kira tahun 1915. Ayahnya, seorang pamong desa, menggelapkan uang dan melarikan diri ketika dia berumur dua atau tiga tahun. Pada

umumnya orang mengira bahwa dia melarikan diri ke Deli, hal yang waktu itu dilakukan begitu banyak orang yang punya alasan untuk menghilang. Pada usia belasan, Engkar berangkat ke Bandung untuk mencari kerja. Setelah beberapa lama, secara tak terduga dia bertemu ayahnya, yang sudah tinggal di bekas tempat pemakaman Sukapakir selama bertahun-tahun dan menjadi seorang dukun yang sangat laris. Ayahnya telah mengangkat seorang laki-laki asal Garut, Dodo, sebagai anaknya dan tidak begitu senang bertemu dengan anak kandungnya sendiri. Ayahnya, sesal Engkar, menolak mengajarkan ilmunya, yang merupakan aset yang sangat berharga, dan mewariskannya hanya kepada Dodo. Dodo kemudian memang menjadi dukun yang sangat terkenal. Jandanya, yang mengaku mewarisi ilmu Dodo, masih hidup ketika saya menetap di situ, dan menerima klien dari seluruh kota.

Engkar, walaupun menetap di Sendawa, harus menopang hidupnya sendiri dengan melakukan berbagai pekerjaan tidak tetap. Pada masa revolusi, dia bergabung dengan API, salah satu organisasi pemuda, dan beberapa tahun terlibat dalam perang gerilya di selatan kabupaten Bandung, dimana dia bertemu dengan istrinya. Melalui teman-temannya semasa gerilya, dia mendapatkan pekerjaan di sebuah pabrik amunisi di Kiaracondong (Bandung Timur). Dengan pendapatan tetapnya, dia menjadi salah seorang elit Sendawa. Dia dapat membangun sederet rumah di sana, menempati salah satunya dan menyewakan yang lainnya. Pada tahun 1962, karena melakukan beberapa penyelewengan, dia dipecat dari pabrik, dan mulai menopang hidupnya dengan cara lain. Setelah membuka usaha perdagangan kecap berskala kecil, Engkar beralih ke perdagangan bahan bangunan, karena dia kenal beberapa mandor bangunan. (Kebetulan, ada banyak orang di Sendawa yang bekerja di bidang bangunan.)

Keterlibatannya dalam organisasi massa yang berafiliasi dengan PKI membantunya meluaskan jaringan, sehingga bisnisnya berkembang dengan baik. Namun, peristiwa tahun 1965 membalikkan nasibnya. Dia ditangkap pada bulan Oktober. Namun, karena dia tidak tergolong tokoh penting, istrinya dapat membebaskannya dengan uang

tebusan beberapa minggu kemudian, setelah menjual salah satu rumah mereka. Sejak saat itu dia selalu diperlakukan tidak menyenangkan. Setiap bulan, dia harus lapor (sebagaimana umumnya orang yang "terlibat") ke Koramil, dan setiap kali lapor dia harus memberikan sejumlah uang. Kadang-kadang dia diperas, dengan ancaman akan dimasukkan ke penjara lagi. Bisnisnya pun merosot drastis, karena kebanyakan kontraktor enggan membeli bahan kepadanya. Pada tahun 1970-an, dia kembali ke Cirebon selama beberapa tahun, namun gagal membangun kehidupan baru di sana, sehingga akhirnya kembali lagi ke Sendawa, di sini paling tidak ada beberapa kerabat dan orang-orang yang menghormatinya.

Ketika dia meninggal dunia pada tahun 1981, hanya satu bagian dari rumah terakhirnya yang tersisa; yang lainnya sudah terjual. Hanya salah seorang anak perempuannya yang tinggal di situ sekarang; dua anak perempuan lainnya tinggal bersama suami mereka di Bogor dan Majalaya (Kabupaten Bandung). Dua anak laki-lakinya, yang sekarang berumur hampir 50 tahun, juga mengalami nasib yang berangsur-angsur merosot. Salah seorang terjerat banyak utang, sehingga harus menjual rumahnya. Sekarang dia menempati rumah sewaan di tempat lain di kota Bandung, dan bekerja sebagai penjahit. Anak yang kedua berpindah ke Cililin, dekat kota, dan juga bekerja sebagai penjahit. Pakaian murah yang diproduksi secara massal dan membanjiri pasaran membuat usaha mereka semakin mendekati kebangkrutan.

Wawan

Wawan lahir di daerah Gebang, Cirebon, pada 1931. Ketika masih bayi, orangtuanya memboyongnya ke Bandung dan menetap di Sendawa. Ayahnya bekerja sebagai tukang patri, sementara ibunya turut menopang nafkah keluarga dengan bekerja sebagai tukang pijat. Ayahnya biasanya pergi berhari-hari atau berminggu-minggu. Wawan masih ingat, selama masa pendudukan Jepang, ibunya selalu membawanya serta ketika memijat laki-laki Jepang. Pada peristiwa pengosongan Bandung Selatan, tahun 1946, keluarga ini kembali ke

Gebang, yang mengakibatkan kehidupan mereka semakin genting. Ayahnya mengajarinya mematri, namun pada saat itu tidak banyak orang yang membutuhkan jasa tukang patri di Cirebon. Wawan berusaha bekerja apa saja, namun karena tak punya keahlian selain mematri dia tetap menganggur pada sebagian besar waktunya. Dalam beberapa tahun saja dia sudah menikah beberapa kali dengan gadis desa dari Gebang dan Majalengka.

Pada awal tahun 1950-an dia datang ke Bandung beberapa kali, menetap di rumah seorang pamannya di Sendawa yang juga bekerja sebagai tukang patri, kemudian kembali lagi ke Cirebon. Istrinya yang ke-17, yang dinikahinya di Majalengka pada tahun 1962, adalah seorang wanita yang tabah, yang membujuknya mencari pekerjaan yang lebih tetap. Mereka datang ke Bandung bersama, menetap di Sendawa lagi, dan Wawan mulai menarik becak. Merasa pekerjaan ini terlalu berat, dia kembali menjadi tukang patri, dengan dibantu pamannya yang punya lebih banyak langganan. Beberapa kontraktor bangunan yang telah dia kenal kadang-kadang memanggilnya untuk membuat pipa saluran air dan talang.

Tampaknya dia memiliki sumber pendapatan sampingan lain yang tidak ingin dia ceritakan (selama saya menetap di situ, dia menjual karcis lotre tidak resmi, dan ada seorang pelacur tinggal di rumahnya). Nasibnya sangat berubah-ubah: pada satu ketika dia dapat membeli beberapa rumah dan sebidang tanah sawah, keduanya dia sewakan. Namun, dia kemudian harus menjual semuanya untuk membayar biaya pengobatan, ketika tiga orang anaknya sakit dan akhirnya meninggal dunia. Kondisi ekonominya semakin parah karena semakin sedikitnya orang yang memanfaatkan jasanya pada tahun 1970-an, ketika bahan sintetis baru mulai menggantikan seng dan timah. Dengan maksud merintis usaha baru, keluarganya berpindah ke Sumedang, karena mendengar bahwa di kampung-kampung di sana seorang tukang patri masih dapat memperoleh pendapatan yang layak. Dan hal itu ternyata benar. Namun, anak-anaknya tidak betah tinggal di kampung, sehingga pada tahun 1980-an Wawan dan keluarganya kembali ke Sendawa,

dengan membeli sebuah rumah murah. Walaupun masih menyebut dirinya tukang patri, Wawan hanya sekali menerima panggilan selama saya menetap di situ. Kebanyakan waktunya dia habiskan dengan duduk-duduk di rumah, dan mendapatkan sedikit uang dari penjualan lotre.

Ikin

Ikin lahir di Garut pada 1920 dan merantau ke wilayah Bandung pertama kalinya pada akhir tahun 1930-an. Dia menikahi seorang perempuan di Cicalengka dan tinggal di sana selama beberapa tahun. Selama masa revolusi, dia bergabung dengan Hizbullah di sana, dan kemudian bergabung dalam Divisi Siliwangi. Setelah Perjanjian Renville (Januari 1948), Divisi Siliwangi harus berhijrah dari Priangan dan ditarik ke Jawa Tengah. Ikin saat itu tidak ikut serta, karena istrinya sedang hamil. Mereka menetap di Nyengseret, sebuah kampung perkotaan di Bandung Selatan. Sejak itu dan selama tahun 1950-an, Ikin lebih banyak bekerja sebagai tukang kayu, dan banyak menghabiskan waktu di daerah Cilacap, Jawa Tengah.

Pada tahun 1960, dia membeli sebidang tanah yang cukup luas di Sukapakir dan membangun beberapa rumah di atasnya, kemudian menempati salah satunya. Bersama beberapa pendatang asal Garut, dia membangun sebuah mesjid di sini, sebagai sebuah tindakan simbolik untuk menangkal pengaruh buruk dari negara *beling*. Mesjid itu kemudian berafiliasi dengan ormas Islam yang puritan, Persis. Ikin dan beberapa temannya memang sudah lama mulai menjalin hubungan dengan ormas tersebut. Anak-anaknya dikirimnya ke sekolah Persis di tempat lain di kota, bukan ke sekolah negeri yang ada di sekitar rumahnya.

Ikin tetap menekuni pekerjaannya sebagai tukang kayu, namun sudah agak jarang meninggalkan Bandung. Pada tahun 1970, dia diangkat sebagai *amil lebe* (pejabat bertugas mencatatkan perkawinan dan memimpin upacara kematian), dan selama dasawarsa terakhir pekerjaan ini merupakan satu-satunya sumber pendapatannya (yang

sangat minim). Meskipun dibantu anak-anaknya, dia tetap saja harus menjual rumah-rumah dan tanahnya untuk menopang hidupnya. Enam orang menantunya, yang berasal dari Garut, Tasikmalaya, Ciamis, Cianjur dan Sumedang, tinggal bersamanya di rumah yang sama. Masing-masing punya satu kamar dengan pintu masuk sendiri-sendiri. Dua kamar sisanya disewakan kepada orang lain. Tidak seorang pun dari anaknya dan menantunya ini mempunyai pekerjaan tetap, walaupun hanya satu orang yang benar-benar menganggur terus-menerus. Yang lainnya bertahan hidup dengan pekerjaan tidak tetap sebagai buruh bangunan, tukang cukur, penjahit, dan mengelola sebuah warung kecil.

Husen

Husen juga lahir di Garut pada tahun 1925, dan memperoleh pendidikan pesantren di sana. Pada tahun 1948 dia datang ke Bandung untuk menikah dengan seorang kerabat jauhnya, yang sudah beberapa tahun tinggal di Bandung bersama orangtuanya. Pada tahun berikutnya, dia memboyong istrinya ke Garut, untuk menggarap sawah miliknya. Pada tahun 1950, pasukan *Darul Islam* membunuh beberapa warga desanya, dan dia melarikan diri ke Bandung. Kali ini dia mencoba berbagai pekerjaan, pada umumnya sebagai pedagang kecil. Dia bergabung dengan Persis dan rajin mengikuti pengajian yang diadakan seminggu sekali. Berkat kontak-kontak ini, dia dapat membeli sebidang tanah di Sukapakir dan membangun rumahnya. Pada tahun 1961, dia mewakafkan sebagian tanahnya untuk pembangunan mesjid. Namun, sebelum mesjid itu selesai, dia kembali ke Garut karena pemberontakan *Darul Islam* sudah berakhir.

Namun, rupanya dia tidak dapat lama hidup tenang di sana. Ada banyak orang yang dicap "komunis" di desanya, dan setelah peristiwa G30S, saling bunuh pun terjadi. Dia kembali melarikan diri ke Bandung, setelah menjual lahan sawahnya yang terakhir, dan kemudian berjualan buah-buahan di salah satu pasar. Dagangannya berangsur-angsur merosot, dan sedikit demi sedikit semua sisa tanahnya di Sukapakir

terjual. Pada tahun 1975, dia menutup tempatnya berjualan, yang memang sudah tidak menguntungkan, dan sejak saat itu dia hanya menghabiskan waktunya untuk mengurus mesjid, kadang-kadang juga menyampaikan khotbah. Tiga anaknya yang sudah menikah dan tinggal di tempat lain serta seorang adik iparnya (dengan dua orang anak yang masih kecil) yang tinggal bersamanya, membantu keluarga ini bertahan hidup.

Perpindahan Penduduk Sejak Tahun 1965

Banyak di antara mereka yang menempati daerah ini pada tahun 1950-an dan 1960-an sekarang sudah meninggal dunia atau berpindah ke tempat lain. Begitu juga, banyak para pendatang belakangan yang sudah berpindah ke tempat lain, setelah beberapa tahun menetap di situ. Karena itu, penduduk sekarang tentu saja tidak proporsional mewakili gelombang-gelombang perpindahan penduduk ke Sukapakir. Namun, kita masih dapat memperoleh sebuah gambaran urnum, karena dari setiap gelombang pendatang baru paling tidak ada beberapa orang yang masih tetap tinggal di situ. Data yang akan disajikan di bawah didasarkan atas sampel yang saya ambil dari dua RT, RT A di sekitar mesjid, dan RT B di Sendawa. Tabel 2 menunjukkan daerah asal para penduduk dan tahun kedatangan mereka ke Bandung untuk pertama kalinya (sejauhmana dapat dipastikan). Kebanyakan mereka tidak langsung menetap di Sukapakir, tetapi di tempat lain di kota ini; namun, tahun kedatangan mereka ke Bandung lebih relevan dibicarakan.

Di antara para pendatang yang menetap di sini sejak tahun 1965, beberapa pengelompokan baru tampak mencolok.[10] Orang-orang dari Cirebon dan Garut tetap berdatangan, diajak atau dibantu oleh kelompok-kelompok yang sudah ada di situ.

Kelompok berikutnya yang dapat dikenali adalah mereka yang

[10] Pengelompokan pekerjaan di kalangan para pendatang dari desa yang sama sudah seringkali diamati; lihat misalnya temuan-temuan Hugo mengenai para pendatang dari 14 desa Jawa Barat ke Bandung (Hugo, 1978, hlm. 230-2). Pengelompokan di sini adalah pengelompokan pekerjaan dan tempat tinggal.

berasal dari daerah Tegal-Brebes dan Purwokerto — keduanya terletak di perbatasan Jawa Tengah. Karena secara kultural lebih dekat dengan orang Cirebon, mereka tinggal di Sendawa atau sekitarnya. Mereka membentuk sebuah kelompok, tidak hanya dalam arti menetap di tempat yang berdekatan satu sama lain, tetapi juga dalam arti menggeluti pekerjaan yang sama, sebagai pedagang mie bakso keliling. Kebanyakan mereka berlatar belakang petani penggarap. Mereka datang sebagai laki-laki bujangan, dan belajar cara membuat bakso kepada pendatang yang lain. Pada mulanya mereka teratur pulang ke kampung; setelah kawin di sana, mereka memboyong istri mereka ke Bandung dan berangsur-angsur menjadi penduduk tetap. Meskipun demikian, mereka cenderung menginvestasikan simpanan mereka dalam bentuk tanah di desa asal mereka. Sebagian kemudian pulang ke kampung halaman, berganti dengan pendatang baru.

Kelompok lain yang agak serupa, walaupun datang belakangan dan dalam jumlah besar, adalah para pemuda asal Majalengka, yang hampir semuanya bekerja sebagai penjual bakso tahu. Mereka memelihara hubungan erat dengan desa asalnya, kebanyakan ternyata punya tanah di sana. Sebagian bermukim di Bandung secara tetap bersama keluarga mereka, sementara sebagian yang lain membagi waktu mereka antara desa dan Bandung; pekerjaan mereka di kota hanyalah sumber pendapatan tambahan pada musim sepi di desa. Biasanya mereka hidup bersama; kelompok-kelompok yang terdiri dari dua hingga empat pemuda menyewa sebuah kamar bersama dan hidup sehemat mungkin, sambil menabung untuk modal di desa asal mereka. Anggota kelompok ini berganti-ganti sangat cepat, namun tetap meningkat jumlahnya.

Kelompok ketiga terdiri dari sekitar empat puluh orang pengemis, hampir semuanya berasal dari satu desa di Indramayu. Salah seorang dari mereka sudah tinggal di Sendawa sejak awal tahun 1950-an. Perempuan ini berangsur-angsur diikuti beberapa orang sekampungnya, dan selama lima belas tahun terakhir terjadi arus masuk yang cukup besar. Kebanyakan mereka adalah para petani penggarap,

yang kehilangan pekerjaan di desa karena diperkenalkannya teknik-teknik yang lebih canggih atau hanya semata-mata karena mereka sudah terlalu tua. Tidak ada lagi ruang yang cukup di Sendawa untuk menampung mereka semua, sehingga sekitar tahun 1980 mereka pindah ke sederetan gubuk reyot di dekat tempat pembuangan sampah.

Keempat, sejumlah pendatang asal Kebumen yang datang dalam jumlah lebih kecil. Salah seorang dari mereka (yang telah menjadi ketua RT B cukup lama) memegang posisi berpengaruh di sebuah pabrik modern besar, dan dapat memberikan peluang kerja untuk lima orang anggota kelompoknya. Beberapa anggota lainnya ternyata masih kerabat jauhnya, dan hal ini nampaknya merupakan alasan utama kenapa mereka menetap di sini dan bukan di tempat lain di Bandung.

Kelompok khas ke lima, yang tidak berasal dari daerah tertentu tetapi terjun dalam profesi yang sama dan agak terisolasi dari pergaulan sekitarnya, adalah para pelacur. Pada tahun 1983-1984, ada sekitar dua puluh pelacur yang tinggal di kedua RT ini, hampir semuanya di Sendawa (sejak itu, jumlah mereka terus meningkat). Sebenarnya sudah ada beberapa pelacur yang tinggal di situ sebelum 1965, namun baru sekitar 1970 mereka mulai berpraktik di Sendawa sendiri. Pergantian anggota dalam kelompok ini, bisa dimengerti, berlangsung lebih cepat ketimbang dalam kelompok-kelompok pendatang lainnya, namun jumlahnya terus bertambah. Mereka juga memberikan sumbangan signifikan kepada pendapatan total warga Sendawa, karena sebagian besar pendapatan mereka terdistribusikan di sini.

Di samping ada kaitan yang erat antara daerah asal dengan jenis perkerjaan yang digeluti, yang diilustrasikan oleh empat kelompok pertama, perhatian harus diberikan kepada pemandangan lain yang menarik: pengangguran sangat rendah di kalangan mereka yang datang belakangan. Di antara empat puluh sampel laki-laki yang sudah tidak bekerja selama lebih dari setengah tahun pada akhir tahun 1983, hanya satu orang yang datang ke Bandung setelah tahun 1975. Hal ini mencerminkan kenyataan bahwa para pendatang baru yang

tidak mendapatkan pekerjaan dalam waktu relatif singkat cenderung segera pulang kampung, atau berpindah ke tempat lainnya. Separuh dari mereka yang menganggur berumur lebih dari empat puluh tahun, sebelumnya mereka punya pekerjaan yang semakin kurang dibutuhkan atau terlalu banyak saingan (tukang cat semprot, tukang las, tukang patri, pekerja bangunan, penjahit), dan sudah tidak mampu atau tidak mau mencari (atau beradaptasi dengan) jenis pekerjaan lain.

Perpindahan Ke Luar Sukapakir

Tentu saja, lebih sulit mengulas tentang orang-orang yang sudah pindah keluar Sukapakir selama masa yang sama, karena hampir mustahil menemukan mereka. Untungnya, saya berhasil mewawancarai sebagian mereka, ketika mereka mengunjungi kerabat atau mantan tetangga mereka di situ. Arus keluar ini sangat tinggi; selama sebelas bulan saya menetap di situ, 30 keluarga (yakni, 9% dari jumlah keseluruhan) berpindah dari kedua RT tersebut. Separuh dari mereka berpindah ke tempat lain di kota Bandung, dan 10 keluarga di antaranya kemudian tinggal tidak jauh dari Sukapakir. Satu keluarga berpindah ke Sumatra, dengan harapan menemukan pekerjaan lebih baik di sana. Satu keluarga lain mendapat pekerjaan sebagai tukang kebun (dengan gaji sangat kecil) pada sebuah perkebunan kecil di dekat Bandung. Tiga belas keluarga lainnya kembali ke kampung asal mereka. Dari kelompok yang terakhir ini, lima di antaranya pulang kampung karena secara ekonomi gagal hidup di Bandung, dua lainnya karena terlibat problem-problem lain di kota, satu keluarga karena alasan yang tidak jelas. Empat keluarga mengaku sudah "capek" dan lebih menginginkan kehidupan yang tenang di desa (yang berarti mereka sudah menabung, paling tidak sedikit, untuk modal di kampung). Hanya satu keluarga yang punya alasan positif ketika kembali ke kampungnya yaitu sang suami ditawari kerja sebagai sekretaris desa.

Memang, cukup banyak penduduk yang punya rencana pulang kampung dalam waktu yang tidak terlalu lama atau suatu saat nanti.

Namun, sebagaimana sering terjadi, kepulangan mereka tertunda dari tahun ke tahun. Kebanyakan penjual bakso tahu asal Majalengka, misalnya, memandang pekerjaannya sekarang sebagai pekerjaan sementara. Mereka menabung untuk modal merintis berbagai usaha di kampung: sebagian ingin membeli tanah, sebagian lainnya ingin membuka toko, atau membeli minibus. Dalam kenyataannya, banyak yang tinggal di Bandung hanya beberapa waktu dalam setahun, sementara sisanya dihabiskan untuk usaha mereka di kampung. Menariknya, sebagian mereka berhasil mendirikan sebuah koperasi kredit, yang umumnya berfungsi sebagai sumber modal untuk berdagang di kota. Koperasi ini berdiri di daerah asal mereka, dan rapat anggotanya pun diselenggarakan di sana.

Bagi yang lain, desa juga merupakan tempat peristirahatan ketika mereka sudah terlalu tua atau terlalu capek untuk melanjutkan kerja di kota. Pendapatan yang merosot di berbagai bidang pekerjaan dan biaya hidup yang memberat di kota cenderung membuat tinggal di desa menjadi pilihan yang lebih menarik. Salah satu contohnya adalah Syafruddin, yang lahir di Garut sekitar 1920. Walaupun keluarganya memiliki sejumlah tanah, dia menolak menjadi petani dan memilih menjadi anggota KNIL, tentara kolonial Hindia Belanda. Selama masa pendudukan Jepang, dia hidup sebagai pedagang dan pada masa revolusi dia segera bergabung dengan kepolisian Republik di Garut. Kemudian dia dipindahkan ke Bandung, dan sejak 1959 dan seterusnya dia tinggal di Sukapakir. Setelah pensiun pada tahun 1970, dia mulai membuka sebuah usaha pembuatan kerupuk singkong di rumahnya, dengan dibantu lima pekerja. Namun, setelah beberapa tahun, meningkatnya harga singkong dan kerasnya persaingan membuatnya terdepak. Karena punya beberapa anak yang masih bersekolah, dia memerlukan sumber pendapatan lain. Untuk pertama kalinya dalam hidupnya dia harus bekerja menggarap sawah, di tanah keluarganya di Garut. Dia pergi ke sana secara teratur, selama beberapa minggu, sementara keluarganya tetap tinggal di Bandung. Ketika putri bungsunya menamatkan sekolahnya (pada sebuah akademi perawat),

dia bermaksud beristirahat di Garut untuk selamanya.

Rahmat adalah kasus yang agak berbeda. Dia lahir di Cicalengka pada 1940, datang ke Sendawa pada tahun 1960 dan hidup dengan berbagai pekerjaan, termasuk pemeras terang-terangan. Selama beberapa tahun, dia juga mengelola sebuah rumah bordil kecil di Sendawa. Selama masa penembakan misterius pertama di 1983 "Petrus",[11] dia sementara waktu menghilang ke Cicalengka, dan bekerja sebagai petani di sana. Sejak saat itu, sebagian waktunya dia habiskan bersama istrinya di Sendawa, sebagian waktu lagi di Cicalengka. Dia selalu bilang ingin menetap selamanya di Cicalengka; namun, karena pendapatan yang lumayan (meski tidak besar) dari rumah bordilnya, dia terus menunda kepindahannya hingga keadaan benar-benar mendesaknya.

Banyak, atau bahkan kebanyakan, dari mereka yang masih punya keluarga atau tanah di desa tetap tidak punya rencana yang pasti tentang pulang kampung selamanya itu, walaupun pendapatan ekonomis di kota sudah tidak seimbang lagi dengan biaya hidup yang terus membubung. Di samping beratnya biaya hidup, ada beberapa faktor pendorong yang tidak boleh diabaikan. Beberapa orang tua (khususnya di RT A, yang umumnya menganut nilai-nilai yang lebih borjuis) merasa khawatir akan pengaruh lingkungan kota terhadap perilaku anak-anak mereka dan bermaksud pindah secepat mungkin jika keadaan ekonomi mereka memungkinkan. Ibu Sumyati, misalnya, sangat ingin meninggalkan Sukapakir karena anak bungsunya bergabung dengan sekelompok pemuda yang terlibat tindak kekerasan dan kecanduan "obat". Dia melihat semua ini sebagai akibat lingkungan sekitar (yang, pada gilirannya, melihat anaknya sebagai salah seorang anak paling kurang ajar). Karena lahir di Bandung, dia tidak punya desa tempat kembali; namun dia tetap mendesak suaminya (seorang mantan guru sekolah yang tidak mendapatkan gaji pensiun karena "terlibat G30S") untuk pindah ke Bogor atau kota kecil lainnya.

[11] Tentang "Petrus", lihat Bab 1, catatan 1.

Hubungan Patronage ("Patron-Klien")

Dalam beradaptasi dengan kehidupan kota dan pergulatan ekonominya, para pendatang sangat tergantung kepada jenis hubungan dua pihak yang bersifat informal, yang sering diistilahkan sebagai hubungan "patron-klien". Ahli ilmu politik Amerika, Karl Jackson, yang pernah mengkaji gerakan Darul Islam di Jawa Barat, menekankan aspek ketergantungan dan ketaatan vertikal dalam hubungan informal tersebut, yang memang sangat menonjol dalam kehidupan sosial di Kota Bandung dan di Jawa Barat pada umumnya (Jackson, 1978). Di sini, saya memakai istilah "patron-klien" dalam arti yang lebih luas dan mencantumkan hubungan informal yang tidak hierarkis, walaupun ia selalu didasarkan atas adanya akses yang berbeda kepada sumber-sumber daya langka yaitu tempat tinggal, pekerjaan, jaringan koneksi, dan keahlian. Walaupun hubungan "patron-klien" merupakan ciri khas masyarakat yang sedang berubah, akan keliru kalau kita mengontraskan hubungan tersebut secara tajam dengan hubungan kewenangan tradisional, karena kesetiaan primordial (berdasarkan kekerabatan, kedaerahan, kesukuan, dan paham keagamaan) seringkali merupakan unsur pentingnya.

Pengelompokan para pendatang yang berasal dari daerah-daerah tertentu di lingkungan tertentu di kota dan dalam beberapa jenis pekerjaan tertentu menunjukkan bekerjanya salah satu dari berbagai jenis hubungan patron-klien ini. Bagi seorang pendatang baru, tanpa bantuan orang lain hampir mustahil memperoleh pekerjaan di kota. Kebanyakan pendatang mencari keluarga atau teman sekampungnya, jika ada, dan meminta bantuan mereka memperoleh tempat berteduh dan pekerjaan. Kehadiran teman sekampung di kota ternyata merupakan salah satu faktor pendorong utama kepindahan mereka ke kota. Tiga dari empat pendatang paling baru asal Kuningan dalam sampel saya, misalnya, datang ke Sukapakir karena ada orang sekampung mereka yang membuka usaha pembuatan krupuk di situ dan meminta mereka datang dan bekerja padanya. Paling tidak

sebagian pendatang asal Kebumen tertarik ke kota karena kerabat mereka, Sukarman, memperoleh posisi berpengaruh di sebuah pabrik dan mereka berharap dia dapat mencarikan pekerjaan bagi mereka.

Dalam beberapa kasus, para pendatang dapat meminta tanggung jawab tradisional tokoh sedaerahnya yang sukses di kota. Ada beberapa tokoh asal Sumedang, misalnya, yang memiliki beberapa rumah di Bandung (bukan di Sukapakir), yang disediakan untuk menampung pemuda pendatang asal daerahnya. Ada yang telah membeli sejumlah becak untuk memberikan pekerjaan kepada sebagian pendatang ini (dan para pendatang ini membayar sewa kepadanya). Namun, yang lebih lumrah adalah para pendatang baru ini berhubungan dengan seseorang yang berstatus sosial sama dengannya, tapi lebih berpengalaman dan punya koneksi. Semua tukang patri di Sendawa, misalnya, mempelajari keahlian mereka dari salah satu dari dua orang yang pertama-tama menekuni pekerjaan ini, Maman (yang mempelajarinya di sebuah pabrik makanan kaleng Belanda) dan Tarmedi, pamannya Wawan. Para "patron" ini mempunyai hubungan dengan para kontraktor bangunan kecil. Bila mereka memperoleh pekerjaan besar, mereka akan mengajak para "klien" mereka, yang semuanya berasal dari daerah Gebang, Cirebon. Ketika seseorang sudah mahir mematri dan sudah mempunyai peralatan sendiri, maka dia akan menjadi benar-benar independen dari "patronnya" dan dapat menjelajahi kota untuk mencari kerja dengan membawa peralatannya dalam sebuah pikulan di bahunya. Seiring perjalanan waktu, sebagian pendatang baru ini membangun jaringan mereka sendiri sehingga berkali-kali mendapat pesanan dalam jumlah besar. Meskipun demikian, Maman dan Tarmedi tetap dipandang sebagai orang sepuh yang sangat dihormati, dan keduanya tetap menyebut semua tukang patri sebagai anak buah mereka. Peranan mereka sebagai "patron" tidak terbatas pada soal pekerjaan mematri semata. Maman, dengan jabatannya sebagai sekretaris kewedanan dan ketua RT, dapat memberikan berbagai bantuan penting (biasanya dengan imbalan uang), sementara Tarmedi terkenal sebagai seorang dukun ampuh.

Hubungan patron-klien di kalangan para penjual bakso tahu lebih berdimensi tunggal dan berjangka pendek. Sebagian dari mereka yang sekarang tinggal di Sukapakir dulu pernah punya sejumlah orang anak buah (biasanya antara dua hingga sepuluh), yang biasanya berasal dari desa mereka sendiri atau tetangga desa. Para "klien" ini biasanya ikut mondok di rumah mereka, membantu mempersiapkan bakso dan membuat bumbunya, serta berjalan keliling kota mencari pelanggan dengan pikulan milik patronnya. Keuntungannya dibagi dua. Namun, cara membuat bakso tahu ini gampang dipelajari, sehingga kebanyakan anak buah tersebut segera merintis usaha sendiri setelah mempunyai cukup tabungan untuk membeli pikulan. Selanjutnya, para pendatang baru menggantikan mereka, dan dalam waktu singkat juga akan membuka usaha mandiri. Karena jumlah penjual bakso tahu di Bandung terus bertambah, yang mengakibatkan persaingan makin sengit, patron-patron ini akhirnya tersisih: sekarang tidak seorang pun bekas "patron" ini yang masih mempunyai anak buah.

Kebanyakan dari mereka mengeluhkan merosotnya keuntungan yang diperoleh karena pasar sudah mulai jenuh. Para pendatang baru yang kemudian menekuni pekerjaan ini biasanya adalah keluarga dekat atau teman penjual yang terdahulu, dan kerja sama di antara mereka lebih egaliter. Tidak ada orang yang "lebih dituakan" dalam perdagangan bakso tahu ini. Perubahan yang cepat dalam hal campuran dan rasa bakso tahu di Bandung berkaitan dengan singkatnya jarak antargenerasi dalam perdagangan ini.

Hingga pertengahan tahun 1950-an, bakso tahu terbuat dari daging babi, dan produksinya dimonopoIi orang Cina. Beberapa orang pribumi, yang pernah bekerja dengan patron Cina, kemudian mulai merintis usaha mereka sendiri. Hingga kini hanya ada dua penjual di Sukapakir (satu Jawa, satu Sunda) yang membuat baksonya dengan bahan daging babi. Bagi kaum Muslim yang taat, bakso babi ini tentu saja merupakan makanan yang diharamkan. Karena itu, barangkali bukan kebetulan bahwa beberapa orang asal Garutlah (daerah paling "santri" di Jawa Barat) yang pertama kali mencoba mengganti daging

babi dengan ikan sebagai bahan bakso. Selama sekitar lima belas tahun, hampir semua pedagang bakso tahu halal ini berasal dari Garut. Menjelang tahun 1970, para pendatang awal dari Majalengka belajar berdagang makanan ini dari patron-patron asal Garut. Mereka kemudian mewariskan keterampilan ini kepada banyak pendatang lain dari daerah mereka sendiri, yang kini barangkali merupakan mayoritas penjual bakso tahu di Bandung. Resep pembuatannya sudah banyak berubah, sehingga bakso tahu Majalengka mempunyai rasa yang sangat berbeda dengan bakso tahu Garut.

Para pedagang keliling (dan juga penarik becak, pengemis dan lain-lain) sering tergantung kepada hubungan patron-klien semacam ini, terutama sejak ruang gerak mereka yang semula bebas dibatasi secara ketat oleh pejabat kota. Semuanya berharap mendapatkan satu atau beberapa tempat *nagog* (tempat mangkal), di mana mereka dapat berjualan dengan aman dan melayani banyak pembeli. Halaman sekolah, pasar, bioskop, hotel, dan rumah sakit merupakan beberapa tempat yang paling diincar. Harapan kedua adalah berjualan tetap di depan sebuah toko (setelah jam tutup) atau di tempat lain, di mana mereka tidak akan diuber-uber petugas. Peluang untuk memperoleh tempat-tempat semacam ini sangat terbatas. Untuk mendapatkannya, seorang pedagang membutuhkan koneksi dengan seseorang yang menguasai daerah tersebut (biasanya petugas keamanan) yang akan memberikan izin berjualan di situ. Izin tersebut, walaupun tidak resmi, harus dibeli. Namun pembelian ini pun tidak semata-mata transaksi ekonomi, karena tidak sembarang orang dapat membelinya. Biasanya, pedagang yang bisa mendapatkannya adalah teman atau kerabat petugas keamanan sendiri, atau mereka yang punya ikatan serupa. Walaupun istilah "patron" nampaknya kurang tepat di sini, kedua belah pihak menganggap transaksi tersebut sebagai bentuk bantuan atau kebaikan hati (dari petugas keamanan kepada pedagang).

Ada pula hubungan yang tidak begitu vertikal antara pedagang dan pelanggan tetap atau antara dia dengan pemasok bahan bahan mentah. Menariknya, kedua belah pihak yang terlibat dalam hubungan

ini saling menyebut yang lain sebagai langganan. Seorang pembeli yang sudah jadi langganan lebih suka membeli kepada pedagang langganannya ketimbang penjual yang lain; sebagai imbalannya, sang pembeli langganan tersebut akan mendapat layanan yang lebih baik dan mendapatkan sedikit tambahan jatah, tidak diminta melebihi harga semestinya, dan seringkali dapat berutang. Ketika seorang penjual bakso membeli ikan dan tepung kepada seorang pemasok yang sudah menjadi langganannya (atau pelanggan baksonya), dia pasti akan mendapatkan bahan dan layanan yang baik. Hubungan langganan ini menguntungkan bagi kedua belah pihak: penjual merasa terjamin karena adanya pembeli tetap, pembeli memperoleh barang yang baik dan harga yang layak. Karena itu, semua pedagang selalu berusaha mencari dan memelihara hubungan jenis ini. Tidak hanya para pedagang, penarik becak pun — atau bahkan pengemis dan pelacur memiliki langganan masing-masing.

Salah satu bentuk hubungan langganan yang khas, dan sangat penting bagi pihak-pihak yang bersangkutan, adalah antara para buruh bangunan dan para mandor.[12] Mandor adalah penghubung antara kontraktor bangunan dan buruh; peranannya adalah menyediakan sejumlah pekerja untuk berbagai jenis pekerjaan bangunan pada saat diperlukan (bdk. Garna & Sudarmo, 1982, Firman 1989). Dia mempunyai hubungan yang terus terpelihara dengan sekelompok pekerja, sehingga mereka dapat mengandalkan dan memanggil mereka setiap kali diperlukan. Tentu saja, tidak seluruh anggota kelompok pekerja ini dapat dilibatkan dalam setiap proyek. Karena itu, banyak pekerja yang menjalin hubungan dengan lebih dari satu orang mandor. Untuk sebuah proyek besar, kontraktor biasanya memerlukan jasa beberapa mandor; pada gilirannya, sejumlah mandor besar biasanya mengandalkan jasa mandor-mandor kecil untuk menyediakan jenis dan jumlah pekerja yang diperlukan.

[12] Para pengawas di berbagai pabrik dan perkebunan juga disebut mandor, namun mereka tidak memainkan peranan yang sama dengan para perantara ini.

Hubungan antara seorang mandor dan para anak buahnya seringkali didasarkan atas ikatan primordial; mereka seringkali berasal dari desa atau daerah yang sama, dan dalam banyak kasus bahkan punya hubungan keluarga. Kesamaan tempat tinggal dapat juga menjadi salah satu faktornya: Toha, seorang mandor kecil yang tumbuh dewasa di Sendawa, mengatakan bahwa ketika mendapat proyek yang perlu diselesaikan, dia membawa serta sejumlah temannya di Sendawa, terutama temannya di tim sepakbola setempat. Sebagian tukang patri juga punya hubungan dengan mandor yang tinggal di sekitarnya, di samping hubungan lain yang bersifat primordial. Bagi para buruh bangunan, hubungan dengan seorang mandor sangat penting, karena dalam kenyataannya dia tidak mungkin mendapatkan pekerjaan tanpa bantuan mandor. Selama beberapa tahun terakhir, para buruh bangunan di Sukapakir menganggur selama lebih dari separoh waktu mereka, namun semua lebih memilih berdiam diri di rumah saja, menunggu panggilan mandor, ketimbang pergi mencari pekerjaan sendiri, yang menurut mereka tidak akan mendatangkan hasil.

Pekerjaan

Kebanyakan orang di Sukapakir mempunyai pekerjaan yang agak marginal, seperti dapat dilihat dari tabulasi perkerjaan di tabel 3. Hanya sekitar sepuluh persen laki-laki bekerja di sektor formal (sebagai pegawai negeri atau buruh pabrik), sepuluh persen lainnya sudah menganggur lama, sisanya menopang hidup dengan berbagai kegiatan yang secara kolektif sering disebut sektor "informal": pekerjaannya tidak tetap, tanpa jam kerja yang pasti, tidak ada gaji tetap, tidak ada kesepakatan kontrak dan seterusnya. Separuh mereka adalah pedagang keliling dan penarik becak, contoh paling mencolok dari pekerjaan sektor informal. Di kalangan pendatang baru yang datang belakangan, dua pekerjaan ini bahkan lebih dominan lagi.[13]

[13] Ini tentu saja berkaitan dengan mengelompoknya para pendatang dalam jenis pekerjaan tertentu dan fakta bahwa para pendatang baru biasanya menumpang pada kerabat atau kenalannya yang sudah tinggal di Sukapakir. Orang-orang yang datang ke

Ini tidak berarti pekerjaan tersebut tidak menarik secara ekonomi; seorang penarik becak, sepanjang dia tetap sehat, bisa memperoleh pendapatan lebih besar ketimbang gaji seorang pekerja pabrik, dan rata-rata pedagang keliling membawa pulang uang lebih banyak ketimbang para guru. Kategori penting lainnya, "pekerja lainnya", mencakup para pekerja bangunan dan sejumlah pekerjaan teknis dengan keahlian rendah, seperti tukang las dan tukang cat semprot (sebagian mereka punya pekerjaan tetap di bengkel-bengkel kecil, namun kebanyakan hanya bekerja kalau ada panggilan, yang tergantung kepada mandor dalam mendapatkan pekerjaan). Pengklasifikasian pekerjaan perempuan lebih rumit, karena hampir semua perempuan menghabiskan cukup banyak jam kerja mereka untuk tugas-tugas rumah tangga. Mereka yang dikategorikan sebagai "ibu rumah tangga" adalah mereka yang tidak punya aktivitas yang menghasilkan pendapatan lumayan secara mandiri. Namun, banyak di antara mereka juga memberikan sumbangan cukup penting bagi aktivitas ekonomi suami: istri pedagang keliling mie bakso membantu suaminya mempersiapkan bakso, membeli beberapa bahan dan membersihkan pikulannya, di samping mengurus keperluan biologis dan reproduksi sosial keluarganya. Kebanyakan para pekerja pabrik bekerja di industri tekstil, banyak di antara mereka yang dikategorikan dalam "pekerja lainnya" bekerja di industri rumah tangga kecil-kecilan yang mengolah makanan. Kategori paling besar dari perempuan yang bekerja secara independen adalah pedagang kecil, kebanyakan mereka menjalankan warung-warung kecil di rumah mereka, yang menjual makanan kecil, rokok, sabun, dan lain-lain. Yang lain menjual makanan (nasi, sayur, manisan, dan asinan buah) di lingkungan mereka — perempuan

Bandung pada tahun 1950-an lebih mudah memperoleh pekerjaan lain. Sektor publik berkembang pesat dan industri tekstil sedang menanjak ketika itu; sektor bangunan, jasa dan perdagangan juga dapat menampung para pendatang baru. Orang-orang asal Garut yang datang pada tahun 1950- an mendapatkan pekerjaan di dalam berbagai bidang pekerjaan. Tiga dari enam belas laki-laki asal Garut yang datang antara 1950 dan 1960 sekarang adalah pedagang, satu orang bekerja sebagai penarik becak, namun pekerjaan ini bukanlah pekerjaan mereka yang pertama.

jarang turun ke jalan menjajakan barang dagangannya.

Karena berbagai alasan, selama awal tahun 1980-an pendapatan banyak, jika bukan kebanyakan, warga Sukapakir merosot, paling tidak dalam nilai rielnya. Karena semakin jarang memperoleh panggilan kerja, kebanyakan pekerja bangunan di sini harus menunggu lebih lama untuk mendapatkan pekerjaan, dari satu proyek ke proyek selanjutnya. Kebanyakan pekerja teknis juga mengeluhkan langkanya pekerjaan, barangkali karena pabrik-pabrik kuno berangsur-angsur digantikan pabrik-pabrik bermesin canggih. Pemerintah kota melarang becak-becak dan pedagang keliling beroperasi di jalan-jalan utama, diumumkan bahwa becak akan ditiadakan sama sekali, sementara para pedagang diharuskan menyewa tempat berjualan di kompleks pasar. Peraturan ini dengan sendirinya mengakibatkan pendapatan kebanyakan penjaja dan penarik becak merosot tajam, karena hanya dapat mencari nafkah di jalan-jalan kecil dan kampung-kampung. Mereka yang melanggar larangan, memasuki atau bahkan sekadar menyeberangi daerah terlarang, becak atau pikulan mereka akan disita dan seringkali bahkan dihancurkan oleh Tibum, dinas penertiban yang brutal. Jika dalam waktu singkat mereka berhasil mengumpulkan cukup uang, mereka dapat menebus becak atau pikulannya; namun jika tidak, mereka harus menunggu keputusan pengadilan yang akan memakan waktu berbulan-bulan. Semua barang dagangan sudah pasti hilang. Uang tebusan yang harus dibayar mernbengkak dani 5 ribu hingga 15 ribu selama saya menetap di situ. Beberapa tetangga saya hampir jatuh bangkrut karena penyitaan ini. Mereka yang secara hati-hati mematuhi larangan ini mengaku pendapatannya merosot sekitar 20% atau lebih.[14]

[14] Ada perkecualian. Sebelumnya, Ajum sudah bekerja sebagai penarik becak, namun dia kembali ke Garut pada 1979. Pada 1984, dia kembali lagi ke Bandung dan menyewa sebuah becak. Dia ternyata memperoleh uang lebih besar ketimbang dulu, justru karena langkah pembatasan itu, karena persaingan berkurang. Pendapatannya meningkat, dapat dimengerti, justru karena dia adalah salah seorang penarik becak yang berani menerobos daerah terlarang. Karena kuat dan berhati-hati, sejauh ini dia berhasil mengelak dari sergapan pasukan Tibum.

Pemerintah kota menghimbau agar para pedagang keliling, dan penarik becak berganti profesi, namun tidak ada bantuan konkret yang diberikan kepada seorang pun dari sampel saya, agar himbauan itu dapat dilaksanakan. Selama beberapa tahun terakhir, dari semua penarik becak, yang menjadi sampel saya, hanya dua orang yang berhasil mendapatkan pekerjaan lain; seorang meninggal dunia, dua orang (berumur sekitar 45 tahun) berhenti bekerja, seorang kembali ke kampungnya, dua orang pindah ke tempat lain di kota, dan sisanya bertahan dengan pekerjaan lama mereka. Mereka pun semakin sering mengeluh karena beroperasinya minibus baru telah merampas banyak penumpang mereka. Dua orang yang telah berganti profesi itu masing-masing kini bekerja sebagai pedagang kecil di pasar dan menjadi mucikari kecil-kecilan. Di antara para pedagang keliling, banyak yang telah kembali ke kampung (namun digantikan oleh para pendatang baru). Setahu saya, tidak seorang pun di antara mereka yang berhasil mendapatkan pekerjaan yang baru di kota.

Dilihat sepintas, mungkin ada peluang menjadi buruh pabrik bagi sebagian penduduk lingkungan ini. Sebabnya, industri Bandung, terutama industri tekstil, terus berkembang dan berhasil menembus pasaran mancanegara. Namun, volume produksi yang meningkat itu semata-mata disebabkan oleh inovasi teknologinya, sementara jumlah keseluruhan buruh yang bekerja justru menurun, bukan meningkat. Lebih dari itu, pabrik-pabrik ini konon lebih suka mempekerjakan para buruh perempuan muda yang baru direkrut dari Jawa Tengah, karena lebih gampang diatur ketimbang penduduk Bandung yang lebih tua. Jumlah penduduk Sukapakir yang bekerja di industri tekstil bukannya meningkat, namun terus merosot dari tahun ke tahun. Beberapa orang sampel saya mengaku dulu pernah bekerja di pabrik tekstil, namun mereka kehilangan pekerjaan tersebut karena adanya reorganisasi atau pembongkaran pabrik-pabrik yang sudah usang. Sebagian kemudian bekerja sebagai penarik becak, yang lainnya menjadi pedagang keliling atau ibu rumah tangga. Meskipun ada beberapa gelintir orang di sini yang, berkat koneksi pribadi, direkrut bekerja di pabrik modern

lain, rata-rata penduduk Sukapakir tidak punya peluang untuk dapat bekerja di bidang industri serupa.

Beberapa industri rumah tangga di kawasan ini — yang antara lain bergerak dalam bidang produksi kerupuk, bawang goreng, ember, seng, kemasan timah untuk toko pangan, stiker, kartu nama, kaos sablon, serta pemolesan perhiasan emas sederhana untuk sebuah toko Cina — harus bertarung keras melawan para pesaing mereka yang lebih canggih dan mereka, kecuali tukang emas, terus-menerus mengalami kekurangan modal. Dua di antaranya sudah menutup toko sejak saya tinggalkan, sementara tidak ada satu pun usaha baru yang berdiri.

Satu-satunya aktivitas penghasil uang yang meningkat nyata sejak tahun 1984 adalah pelacuran. Di atas, saya sudah menyebutkan seorang penarik becak yang berganti profesi menjadi mucikari. Sebenarnya, istrinyalah, seorang mantan pelacur yang sudah terlalu tua untuk profesi tersebut, yang membuka usaha baru ini. Pada 1983-1984, ada dua orang pelacur menempati sebuah kamar di rumah kecilnya, namun berpraktik di tempat lain. Kini, dia menyewa rumah kecil lain, di sinilah tiga orang pelacur menerima tamu mereka. Wawan, bekas tukang patri yang petualangannya telah diuraikan secara singkat di atas, pada 1985 membangun loteng di atas rumahnya. Dengan agak malu-malu dia memberi tahu saya, dia punya empat perempuan yang tinggal di situ dan menerima tamu mereka di loteng. Wawan merasa pekerjaannya menjual karcis lotre ilegal terlalu berisiko. Banyak agen lain yang sudah ditangkap dan dikenakan denda berat. Menyewakan kamar per jam adalah sumber pendapatan paling aman dan menjamin yang tersedia baginya. Satu keluarga lain menampung dua perempuan di rumah mereka, yang kadang-kadang menerima tamunya di situ. Dua rumah bordil yang lebih tua di RT B kini sudah memperbesar daya tampungnya. Rahmat kini punya sembilan kamar, daripada empat kamar terdahulu, walaupun biasanya hanya empat perempuan muda yang tinggal di situ. Dia juga menyewakan kamar-kamar itu bagi para perempuan dari luar. Semakin kuatnya sumbangan

ekonomis pelacuran bagi lingkungan sekitarnya (meskipun disesalkan oleh banyak warga setempat) dilihat dengan jelas pada saat pemilihan ketua RT di Sendawa pada tahun 1988: kemenangan pemilihan itu dirayakan di rumah bordil Rahmat.

Salah satu aspek yang mencemaskan dalam situasi pekerjaan di sini adalah kenyataan bahwa hampir tidak seorang pun, di antara sampel saya, mampu beralih ke jenis pekerjaan yang berbeda dan lebih menjanjikan, walaupun banyak yang merasa pekerjaan mereka sekarang tidak menawarkan masa depan yang pasti. Memang ada segelintir warga Sukapakir yang pernah punya pekerjaan lain sebelum pekerjaan yang ditekuninya sekarang, namun biasanya pekerjaan-pekerjaan lama itu serupa jenisnya dengan pekerjaan sekarang. Peralihan pekerjaan, yang saya temukan dalam riwayat hidup mereka, lebih cenderung dari jenis pekerjaan yang lebih menjamin ke pekerjaan yang kurang menjamin. Penjaga toko atau pekerja pabrik beralih menjadi pedagang keliling, namun sebaliknya para pedagang keliling jarang — atau bahkan tidak pernah — beralih ke pekerjaan lain. Paling jauh, mereka beralih ke komoditas-komoditas lain.

Walaupun sudah banyak dibicarakan tentang penciptaan lapangan kerja baru, tidak seorang pun dari sampel saya yang memperoleh keuntungan dari upaya-upaya pemerintah dalam hal ini.[15] Beberapa pemuda memang pernah mengikuti kursus-kursus gratis di Balai Latihan Kerja (BLK), sebuah inisiatif Departemen Tenaga Kerja, namun mereka mengaku keterampilan yang telah diajarkan kepada mereka (membuat batu-bata, memperbaiki mobil, dan seterusnya) tidak laku. Tidak hanya terdapat kesenjangan antara ketrampilan yang ditawarkan dan kepandaian yang dibutuhkan; memiliki keahlian yang masih diperlukan pun tidak cukup. Selain ketrampilan, orang juga

[15] Beberapa tahun lalu, sebuah program bantuan internasional memberikan bantuan berupa sejumlah mesin jahit kepada penduduk kelurahan Jamika, dan menyelenggarakan sebuah kursus latihan bagi para penerimanya. Mesin-mesin itu, tidak mengherankan, dibagikan bukan di antara mereka yang paling membutuhkan tetapi di antara mereka yang paling dekat dengan pemerintah setempat, anggota PKK kelurahan dan elit sosial yang pintar memanfaatkan keadaan.

memerlukan koneksi untuk mendapatkan jalan masuk ke sektor pasar kerja yang baru.

Di samping jarangnya terjadi peralihan pekerjaan dalam riwayat hidup orang lingkungan ini, mobilitas kerja antar-generasi juga rendah: tidak banyak anak yang mendapatkan pekerjaan berbeda, apalagi lebih baik, daripada orangtuanya. Semua orang tua yakin akan pentingnya pendidikan bagi anak mereka, dan banyak yang harus berkorban untuk menyekolahkan anak-anak mereka. Namun, sedikit sekali yang mampu membiayai pendidikan anak mereka melampaui tingkat SMP. Cepat atau lambat, mereka biasanya memerlukan tenaga anak-anak itu untuk meringankan beban ekonomi keluarga, sehingga mereka berhenti sekolah. Karena itu, banyak anak yang akhirnya menekuni pekerjaan yang sama dengan pekerjaan orangtua mereka. Namun, pada generasi kedua (yakni, anak-anak dari pendatang) terdapat relatif lebih banyak penjaga toko, juru tulis, teknisi dan pekerja pabrik ketimbang pada generasi pertama. Hal ini menunjukkan adanya sedikit perubahan ke arah pekerjaan yang lebih tetap. Namun, kenyataan ini dibarengi oleh relatif lebih besarnya tingkat pengangguran (atau pengangguran terselubung) pada generasi kedua.

Kesimpulan

Sukapakir dan banyak kampung-kampung perkotaan serupa lainnya mewakili sektor ekonomi dan cara hidup yang oleh banyak pejabat di Indonesia dilihat sebagai hambatan bagi modernitas, sehingga lebih baik dihilangkan sesegera mungkin. Ketika sebagian hasil penelitian kami dipublikasikan di majalah *Tempo*, seorang pejabat tinggi mengusulkan agar seluruh daerah ini dibongkar saja dan seluruh penduduknya ditransmigrasikan.[16] Mendengar berita itu menjadi pelajaran bagi saya tentang tanggung jawab moral peneliti terhadap

[16] Bab 1 buku ini merupakan cuplikan laporan Tempo tersebut. Pejabat yang kurang puas dengan laporan kami karena dianggap menjelekkan citra kota Bandung adalah Walikota Bandung, Ateng Wahyudi. Rencana mentransmigrasikan seluruh warga Sukapakir diucapkannya dalam temuwicara dengan penulis, Bandung, Januari 1985.

orang yang ditelitinya. Kami memang menulis laporan itu dalam harapan membantu mereka, dengan asumsi bahwa kebijaksanaan anti sektor informal, yang begitu menekan orang miskin banyak, mungkin akan diperlunak kalau orang melihat akibat kebijakan itu. Tetapi saya sama sekali tidak menantikan sikap pejabat Orde Baru yang mau memerangi kemiskinan dengan cara menghilangkan orang miskin.

Untunglah, ada pejabat tinggi lain yang kebetulan lahir tidak jauh dari daerah penelitian saya. Gubernur Propinsi Jawa Barat, Aang Kunaefi, datang meninjau daerah dan kemudian dana untuk perbaikan infrastruktur turun dan ada beberapa perbaikan nyata lingkungan fisiknya. Kebijakan pemerintah kota yang sangat ketat membatasi ruang gerak sektor informal agak melonggar, walaupun penghapusan becak dan pedagang keliling tetap merupakan tujuan akhir. Sumbangan positif sektor ekonomi ini pada umumnya diabaikan.

Sektor informal, terutama becak dan pedagang keliling, memang kelihatannya tidak modern dan mempertahankan keterbelakangan. Tetapi sektor ini tidak hanya memberikan mata pencaharian bagi sekelompok besar penduduk perkotaan, tapi juga memberikan layanan yang murah dan memadai bagi para penghuni kota lainnya yang membutuhkan kehadiran mereka. Sejak para pedagang makanan keliling dilarang dari pusat kota, orang-orang yang bekerja di sana harus pergi ke tempat yang lebih jauh untuk membeli makanan, dan membayar harga yang lebih mahal. Walaupun produktivitas sektor ini rendah, ia juga memberi sumbangan cukup berarti kepada investasi produktif. Bagi banyak orang desa yang ingin berusaha, pekerjaan ini merupakan satu-satunya cara pengakumulasian modal. Dengan mengalirkan uang dari kota ke ekonomi desa, sektor ini memberi sumbangan kepada perkembangan desa, sehingga dapat menjadi rem terhadap urbanisasi besar-besaran, dan segala bentuk dislokasi sosial dan ekonomi yang diakibatkannya

Lampiran Bab 3

Tabel 1
Kotamadya Bandung dan Wilayah Metropolitan Sekitarnya: Jumlah Penduduk dan Laju Pertumbuhan Penduduk

	Penduduk			Laju Pertumbuhan Rata-Rata per Tahun	
	1961	1971	1980	1961-71	1971-80
Kotamadya	965.847	1.201.730	1.461.407	2.21 %	2.20 %
Cimahi	123.515	157.222	246.239	2.44 %	5.11 %
Cisarua	47.402	60.201	75.945	2.42 %	2.61 %
Lembang	45.696	62.369	86.482	3.16 %	3.70 %
Cicadas	40.676	41.395	87.340	.18 %	8.65 %
Ujung Berung	60.371	76.857	115.210	2.44 %	4.60 %
Buah Batu	49.916	65.393	97.189	2.74 %	4.50 %
Dayeuh Kolot	56.519	84.279	131.616	4.08 %	5.08 %
Batu Jajar	81.199	101.371	103.057	2.24 %	.18 %
Padalarang	70.327	85.739	124.607	2.00 %	4.24 %
Jumlah	1.541.468	1.936.556	2.529.092	2.31 %	3.01 %
Jawa Barat	17.614.555	21.623.529	27.453.525	2.09 %	2.66 %
Indonesia	97.085.348	119.208.229	147.490.298	2.10 %	2.32 %

Sumber: Hasil Sensus Penduduk.

Tabel 2
Pendatang ke Bandung yang Menetap di Sukapakir pada 1983-1984: Daerah Asal dan Tahun Kedatangan Pertama Mereka

	sebelum 1945	1945-49	1950-54	1955-59	1960-64	1965-69	1970-74	1975-79	1980-83	Jumlah*
Kab. Bandung	7	10	5	2	7	9	6	6	4	66
Kab. Cianjur				1		1	2	2	2	13
Kab. Sukabumi				1		1				2
Kab. Bogor			1			1			1	3
DKI Jakarta	1	1								2
Kab. Garut	6	13	22	5	5	6	7	9	12	102
Kab. Tasikmalaya	1	2		2	5	3	6	3	5	27
Kab. Ciamis	1		1	2	3	2	2		1	13
Kab. Purwakarta				1	3					4
Kab. Subang	1		1						5	7
Kab. Sumedang			1			1		2	2	7
Kab.Majalengka	1	1	2	4	4	1	21	26	43	116
Kab. Indramayu	1		1					6	30	42
Kab. Cirebon	11	7	3	1	4	1	1		1	38
Kab. Kuningan			1	1	2	1	1		4	11
Tegal-Brebes	3		2		5	9	4	2	4	33
Purwokerto-Cilacap			2	2		4	4	5		13
Kebumen			2	2	5	1	2	4	3	20
Jawa Tengah lain	1						1	1	1	4
East Java				1		2	1			4
Lampung								1		1
Riau				1						1
West Sumatra				1						1
North Sumatra		1						6	6	13
South Kalimantan					1					1
Jumlah Pendatang	34	35	42	26	46	38	55	65	124	544
Lahir di Kodya Bandung										179
Jumlah										723

* Untuk sejumlah orang, tahun kedatangannya tidak dapat dipastikan secara meyakinkan. Oleh karena itu, angka di kolom terakhir bisa lebih tinggi daripada jumlah dari angka di kolom-kolom sebelumnya. Banyak orang dari Indramayu, misalnya, tidak ingat pada tahun berapa mereka datang untuk pertama kali.

Tabel 3
Pekerjaan Utama Warga Sukapakir pada 1983-84

A. Laki-Laki

	RT A		RT B		Jumlah	
Pegawai negeri sipil / militer (termasuk pensiunan)	18	7,5 %	5	3,5 %	23	6 %
Buruh pabrik	14	6 %	5	3,5 %	19	5 %
Pekerja lainnya	39	16 %	30	21 %	69	18 %
Pedagang kecil (di pasar atau warung)	17	7 %	8	5,5 %	25	6,5 %
Pedagang keliling (dengan pikul atau gerobak)	87	37 %	45	32 %	132	35 %
Penarik becak	4	1,5 %	9	6 %	13	13 %
Pengrajin (industri rumah)	8	3,5 %	3	2 %	11	3 %
Pengusaha swasta lainnya	14	6 %	5	3,5 %	19	5 %
Pekerjaan lainnya	11	4,5 %	12	8,5 %	23	6 %
Pengemis	10	4 %	0	0 %	11	3 %
Penganggur	16	7 %	23	16 %	40	10 %
Pekerjaan tak diketahui	17		16		33	
Jumlah	238	100 %	145	100 %	384	100 %

B. Perempuan

	RT A		RT B		Total	
Pegawai negeri sipil	0	0 %	2	1,5 %	2	0,5 %
Buruh pabrik	19	8 %	11	8 %	30	8
Pekerja lainnya	9	4 %	12	8 %	19	5 %
Pembantu rumah tangga	5	2 %	8	5 %	13	3,5 %
Pedagang kecil (di warung atau penjaja keliling di kampung)	20	9 %	29	20 %	49	13 %
Ahli pijat / pelacur	3	1 %	21	15 %	24	6,5 %
Pengemis	31	13 %	0	0 %	31	8 %
Ibu rumah tangga	131	58 %	58	40 %	189	51 %
Pekerjaan lain	2	5 %	4	3 %	16	4 %
Penganggur	3	1,5 %	2	1,5 %	5	1,5 %
Pekerjaan tak diketahui	7		2		9	
Jumlah	225	100 %	147	100 %	372	100 %

BAGIAN KEDUA

Ulama, Gerakan-Gerakan Agama dan Politik di Indonesia

Bab 4

Ulama dan Politik di Indonesia

Hubungan antara ulama dan umara selalu bersifat ambivalen. Pada satu sisi, ulama — paling tidak dalam tradisi Sunni — senantiasa memberikan legitimasi keagamaan kepada pemegang kekuasaan *de facto* (alias *waliul amri bisy syaukah*, menurut istilah ulama Indonesia tahun 1950-an). Di sisi lain, juga ada pandangan umum bahwa kekuasaan itu selalu korup dan berdekatan dengan mereka yang sedang berkuasa akan merusak harkat moral ulama dan integritas ajaran mereka. Ada sebuah hadis sangat populer yang menganjurkan sikap menghindar dari penguasa, yang sering dikutip dalam berbagai khotbah: "Seburuk-buruk ulama adalah mereka yang pergi menemui umara, sedangkan sebaik-baik umara adalah mereka yang datang menemui ulama". Berdasarkan penelitian hadis ini sebenarnya "lemah" (*dha'if*), tidak benar-benar meyakinkan keasliannya.[1] Namun, kenyataan bahwa hadis ini seringkali dikutip oleh para ulama dan da'i populer di Indonesia menunjukkan bahwa kutipan di atas mengungkapkan sesuatu yang mereka rasakan secara mendalam.

Dalam sebuah proyek penelitian tentang pandangan hidup ulama Indonesia, sekitar separuh dari ulama yang diwawancarai mengemukakan hadis ini ketika ditanya tentang bagaimana bentuk yang tepat hubungan Islam-negara.[2] Kemandirian moral, ekonomi dan

---

[1] Yazid & Koho, 1979:185. Hadits adalah perkataan-perkataan yang disandarkan kepada Nabi Muhammad, yang ditransmisikan secara lisan oleh generasi pertama dan kemudian dikumpulkan dan dituliskan. Hadits merupakan sumber utama kedua hukum dan doktrin Islam, setelah Al-Qur'an.

[2] Proyek penelitian "Sikap dan Pandangan Hidup Ulama Indonesia" yang dilakukan oleh LIPI. Penulis ikut ambil bagian dalam proyek ini sebagai konsultan metodologi riset.

politik *vis a vis* pemerintah merupakan sikap yang dianggap esensial oleh hampir semua responden. Pada saat yang sama, kebanyakan responden juga mengakui bahwa mereka gagal memenuhi standar ideal itu. Sikap banyak pejabat pemerintah, terutama pada tingkat lokal, yang cenderung menafsirkan semua bentuk kemandirian sebagai suatu bentuk oposisi, justru membuat ulama semakin sulit untuk secara konsisten mendefinisikan posisi mereka sendiri.

Ini tidak berarti semua ulama sependapat tentang hakikat dan tingkat kemandirian yang dituntut, atau untuk hal apa umara harus datang menemui ulama. Tidak banyak yang bersikap sekeras Warsidi, pemimpin spiritual sekelompok orang yang kecewa terhadap pemerintah di Lampung. Ketika diminta menghadap oleh camat, untuk dimintai keterangan tentang khotbah-khotbahnya yang dilaporkan anti-pemerintah, Warsidi menjawab dengan mengutip hadis di atas, sembari menambahkan bahwa dia punya pekerjaan yang lebih penting untuk dikerjakan dan seharusnya camat datang jika ingin bertemu dengannya.[3] Namun, umumnya disepakati bahwa inti dari hadis ini adalah bahwa ulama tidak boleh mengejar kesenangan, dan pemerintah idealnya meminta pendapat mereka dalam semua perkara penting. Banyak (jika bukan kebanyakan) ulama merasa sangat senang dengan kunjungan kehormatan para pejabat pemerintah setempat. Sudah menjadi hal yang biasa, ulama diundang untuk membacakan doa pada acara peresmian berbagai proyek yang disponsori pemerintah, dan banyak ulama masih senang dengan pembagian jatah kerja ini. Hanya sekelompok kecil yang merasa bahwa ulama seharusnya dilibatkan dalam tahap yang lebih dini, dalam pemilihan dan perencanaan proyek.

[3] Lihat liputan majalah Editor, edisi 18 Februari 1989. Sang camat pun kemudian berkunjung, dengan membawa serta sepasukan polisi. Sebuah perkelahian terjadi, menyebabkan seorang polisi tewas. Beberapa jam kemudian, bantuan pasukan militer datang lagi dan melumpuhkan pemberontakan kecil ini dengan brutal, sehingga menyebabkan puluhan, atau mungkin ratusan, orang terbunuh. Baru belakangan asal-usul peristiwa Talangsari Lampung ini diungkapkan secara lebih lengkap, lihat: Abdul Syukur, 2003.

Yang lebih problematik, tidak jarang ulama diminta ikut serta dalam sebuah kampanye untuk menyukseskan sebuah program pemerintah, misalnya program KB. Situasi ini sangat menyulitkan karena banyak ulama, walaupun resminya mendukung gagasan kontrasepsi, secara pribadi masih punya beberapa keberatan. Upaya-upaya pemerintah melibatkan ulama dalam program KB dan program lainnya untuk memperoleh legitimasi keagamaan sering menyebabkan ulama merasakan kegelisahan moral, meskipun perasaan itu tentu saja terkurangi dengan adanya berbagai kompensasi.

Walaupun tidak diminta mengatakan atau melakukan sesuatu yang berlawanan dengan keyakinan moralnya, para ulama kadang-kadang tetap merasa tidak enak jika berhubungan terlalu dekat dengan pemerintah. Seorang ulama yang pintar dan dihormati, pemimpin sebuah pesantren kecil yang tidak jauh dari Jakarta, mengatakan kepada saya:

> "Anda lebih baik menyebut saya kiai saja, bukan ulama. Seorang ulama sejati seharusnya tidak berkompromi. Karena itu, biasanya ulama sejati tidak disukai para penguasa duniawi. Padahal, saya disukai orang-orang pemerintah: mereka sering meminta saya datang dan memberi ceramah, saya pun mengabulkannya. Saya merasa tidak pantas disebut seorang ulama."

Ulama ini (saya yakin dia pantas menerima gelar ini) bukanlah orang yang selalu asal mendukung pemerintah dan bukan pula seorang akomodasionis yang menuruti keinginan pemerintah karena rasa takut atau karena kepentingan pribadi. Dia secara berhati-hati menjaga kemandirian ekonominya dengan secara halus, namun tegas, menolak bantuan pemerintah kepada dirinya ataupun pesantrennya. Walaupun kritis terhadap beberapa kebijakan pemerintah, secara umum dia punya hubungan baik dengan pejabat pemerintah. Namun, dia merasa seharusnya membuat jarak yang lebih jauh dengan pemerintah ketimbang yang sekarang.

Saya yakin, dia mengatakan apa yang dirasakan banyak ulama, walaupun tidak banyak ulama yang mengugkapkannya secara terus

terang. Kemandirian semacam ini banyak dipuji, namun sudah menjadi barang langka. Terutama sejak organisasi Nahdlatul Ulama (NU) memutuskan hubungan formalnya dengan partai Islam (ketika itu),PPP, pada tahun 1984. Setelah itu banyak kiai yang telah menjalin hubungan baik dengan Golkar. Melalui saluran ini mereka mendapatkan dana pemerintah dan fasilitas lainnya. Di antara ulama lain pun ketergantungan kepada negara secara keseluruhan berangsur-angsur semakin bertambah besar selama Orde Baru. Perkembangan ini berkali-kali menyebabkan terganggunya hubungan antara umat dan ulama yang dekat dengan pemerintah, namun sekaligus memperbesar popularitas para ulama yang tetap menjaga jarak kritis dengan pemerintah. Tujuan artikel ini adalah mendeskripsikan berbagai corak ulama Indonesia dan organisasi mereka, dan mengeksplorasi hubungan mereka yang bersifat "mendua" dengan pemerintah.

Ulama dan Politik: Nahdlatul Ulama

Contoh paling jelas mengenai keterlibatan ulama dalam politik, tentu saja, dapat dilihat pada Nahdlatul Ulama (NU). Organisasi ini berubah menjadi partai politik sejak tahun 1952 (setelah keluar dari Masyumi) hingga fusinya bersama partai-partai Islam lainnya ke dalam PPP pada tahun 1973, dan tetap merupakan bagian paling vokal dari partai ini hingga 1984. NU merupakan sebuah gejala yang unik, tidak hanya di Indonesia tetapi barangkali di seluruh dunia Islam. Sebuah organisasi yang dikontrol oleh para ulama dan memiliki massa pengikut riil. Ia merupakan organisasi massa terbesar di negeri ini, dengan akarnya yang menancap kuat di kalangan penduduk (terutama di Jawa Timur, Jawa Tengah, dan Kalimantan Selatan), dengan kesetiaan pengikutnya yang sangat kuat, hampir-hampir primordial. Organisasi ini, dibandingkan dengan organisasi lainnya, lebih berhasil bertahan atas kebijakan depolitisasi yang dilancarkan pemerintah Orde Baru melalui politik "massa mengambang" dan demobilisasi, yang melarang adanya aktivitas partai di bawah tingkat kabupaten. Walaupun biasanya sangat akomodasionis terhadap

pemerintah (yaitu siap menyesuaikan diri dengan kehendaknya), sesuai dengan tradisi politik Sunni, basis massanya yang kuat selalu menjadi sasaran perhatian dan kecurigaan pihak pemerintah Orde Baru. Ini merupakan faktor utama, meski bukan satu-satunya, yang turut mendorongnya meninggalkan "politik praktis" pada tahun 1984.

NU didirikan pada tahun 1926 oleh sekelompok ulama yang berbasis di pesantren-pesantren, dengan tujuan memelihara dan memajukan Islam tradisional sebagaimana yang terwakili dalam empat madzhab *fiqh* Sunni ortodoks[4] dan tercantum dalam teks-teks tradisional yang dipelajari di pesantren, *kitab kuning* — yang pada waktu itu diserang oleh kaum Muslim reformis dan modernis. Ia tumbuh menjadi kelompok kepentingan yang besar yang mewakili lingkungan pesantren, dan dikukuhkan baik oleh kharisma kiai senior maupun jalinan rumit hubungan patronage antara guru dan mantan murid. Walaupun ulama hanya merupakan sebagian kecil dari seluruh anggota dan aktivis NU, mereka selalu menganggapnya sebagai organisasi *mereka,* sebuah klaim yang secara teori diakui oleh semua anggota. Otoritas tertingginya berada di tangan Pengurus Besar Syuriah yang dipimpin seorang *Rois Aam* (pimpinan umum), sedangkan urusan sehari-harinya diserahkan kepada pengurus eksekutif *(Tanfidziyah),* yang anggotanya tidak mesti ulama, namun bertanggung jawab kepada Syuriah. Seringkali terjadi kesenjangan kultural dan geografis antara kedua badan pengurus ini: yang pertama berbasis terutama di pesantren Jawa Timur, sementara yang kedua berbasis di ibukota dan terlibat langsung dalam kehidupan politik nasional.

Partisipasi dalam politik parlemen di masa lalu memberikan banyak ganjaran kepada NU, khususnya ketika partai ini tetap mendukung Sukarno pada periode Demokrasi Terpimpin.[5] Sejak

---

[4] Yakni, mazhab fiqh Hanafi, Syafi'i, Maliki dan Hambali. Dalam praktiknya, ulama tradisional Indonesia mengikuti mazhab Syafi'i dan hanya sekali-sekali merujuk ke pendapat mazhab lainnya.

[5] Mengenai periode ini, lihat Maarif ,1988 dan memoar Menteri Agama NU

tahun 1953 hingga 1971, jabatan Menteri Agama selalu berada di tangan tokoh NU dan Departemen Agama menjadi benteng NU, sehingga partai ini menguasai lapangan kerja cukup luas dan punya akses kepada berbagai fasilitas lainnya yang bisa dibagikan di kalangan anggotanya. Departemen ini mengawasi semua pendidikan agama, dan seorang menteri NU-lah, Saifuddin Zuhri, yang mendorong terjadinya pertumbuhan cepat Institut Agama Islam Negeri (IAIN) selama tahun 1960-an. Para anggota NU yang duduk di DPR (dan juga di DPRD) juga berada dalam posisi yang dapat membagikan patronage.

Sudah sering dikemukakan bahwa NU lebih berorientasi kepada patronage ketimbang partai lain. Patronage merekatkan ikatan-ikatan antara anggota dan aktivis, dan melalui patronage inilah, bukan gagasan atau program, umat Islam dari luar lingkungan pesantren ditarik masuk ke dalam NU.[6] Kehadiran para anggota yang bukan *Nahdliyyin* asli ini penting karena pesantren tidak menghasilkan cukup banyak orang dengan kualitas yang sepadan dengan keperluan NU untuk dapat bergerak sebagai sebuah partai politik. Pada tingkat daerah pun, NU juga tergantung kepada anggotanya yang bukan ulama. Cabang-cabang di daerah secara finansial ditopang oleh para pemilik tanah, pedagang, dan usahawan lainnya, sebagai ganjaran atas dukungan moral yang diberikan kiai setempat. Pengurus Tanfidziyah adalah penyalur kebanyakan patronage sehingga kedudukannya lebih penting di mata cabang-cabang daerah. Bentuk-bentuk patronage ini lebih kasat mata ketimbang dukungan moral yang diberikan kiai setempat kepada para pengikutnya, dan merupakan perekat awal NU.

Inilah situasi yang melahirkan benih-benih konflik antara kiai dan politisi. Pada pemilu pertama Orde Baru, 1971, NU membuktikan diri sebagai saingan paling berat bagi organisasi yang

terakhir (1962-67), Saifuddin Zuhri (Zuhri, 1987).

[6] Ward. 1974, hlm. 97-100. Bab yang berkaitan dengan NU dalam buku ini (hlm. 90-113) merupakan salah satu dari sangat sedikit kajian akademik perseptif mengenai organisasi ini.

disponsori pemerintah, Golkar (Ward, 1974). Pemimpin muda dan kontroversial, Subchan, yang tidak disukai banyak ulama karena gaya hidupnya yang "longgar" namun sangat populer di kalangan anggota NU tingkat bawah, melancarkan kampanye yang membuat partai ini sangat konfrontatif terhadap pemerintah. Subchan, yang tidak punya latar belakang keluarga NU, merupakan satu-satunya pemimpin NU yang memainkan peranan dalam pembentukan Orde Baru. Setelah itu muktamar partai 1968 memilihnya menjadi orang nomor dua di kepengurusan *Tanfidziyah* pusat. Kritiknya yang tajam atas munculnya kecenderungan-kecenderungan tidak demokratis di dalam tubuh Orde Baru dan usahanya yang gigih membela NU dari serangan Golkar barangkali merupakan alasan utama yang menyebabkan dia terpilih kembali pada muktamar 1971, walaupun ada veto dari *Rois Aam* ketika itu, Bisri Syansuri. Ini merupakan pertanda yang jelas adanya pembangkangan terhadap pemerintah dan mungkin merupakan peristiwa pertama dalam sejarah NU di mana PB Syuriyah ditantang secara terbuka oleh cabang-cabang. Namun, sebulan kemudian Subchan dipecat dari kepengurusan oleh Rois Aam dan Ketua Tanfidziyahnya, Idham Chalid.[7]

Di bawah kepemimpinan politisi yang lunak, Idham Chalid, yang sudah menjadi ketua Tanfidziyah sejak 1955, NU berusaha membangun kembali hubungan baik dengan pemerintah. Pemerintah memberikan kepercayaan kepadanya dengan mengangkat Idham sebagai ketua umum DPR/MPR. Namun, fungsi resmi Idham Chalid yang baru ini tidak sepadan dengan kerugian besar yang diderita NU: pemerintah mengambil sumber utama patronage dari tangan NU, dengan menunjuk Mukti Ali, seorang akademisi netral dan tak berafiliasi ke organisasi apa pun sebagai Menteri Agama. Sumber patronage lain melalui wakil-wakilnya di DPR juga berangsur-angsur mengering, ketika NU bersama partai-partai Islam lainnya dipaksa melakukan fusi ke dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP) pada

[7] Tentang peranan Subchan lihat Ward, 1974, hlm. 108-109, 112-113; Mudatsir, 1983; Anam, 1985, hlm. 257-268.

tahun 1973. Sejak tahun 1978, PPP dipimpin Djaelani Naro, seorang politisi praktis yang lihai tanpa massa pendukung namun punya *backing* kuat di pemerintahan. Naro memastikan bahwa dialah satu-satunya sumber semua patronage dan menyusun langkah-langkah untuk secara sistematik melemahkan suara NU di dalam PPP. Pada tahun 1982, Naro secara terang-terangan memanipulasi daftar nama calon anggota legislatif PPP. Tindakan ini berhasil menutup peluang para tokoh NU paling vokal untuk dapat terpilih kembali. Dalam kondisi seperti ini, tidak banyak keuntungan yang diperoleh NU dengan terus berpartisipasi dalam politik parlemen. Peristiwa ini memperkuat posisi mereka yang, dengan beragam alasan, menginginkan NU meninggalkan arena "politik praktis".

Dari Oposisi ke Penarikan Diri

Usaha Naro menekan kekuatan NU di DPR bukan tidak berhubungan dengan kenyataan bahwa NU berkali-kali terlibat pertentangan dengan pemerintah selama tahun 1970-an. Dibandingkan dengan yang lain, NU lebih berhasil dalam merebut suara pemilih dan sekaligus membendung perolehan suara Golkar. Para ulama NU mengukuhkan kesetiaan pengikutnya dengan berbagai cara. Beberapa ulama yang menyeberang ke Golkar berhasil dikucilkan; pada tahun 1977 dan 1982 ulama mengeluarkan fatwa yang menyatakan memilih PPP adalah kewajiban bagi umat Islam. Pada tahun 1973, Rois Aam, Bisri Syansuri, dengan tegas menolak Undang-Undang Perkawinan yang diusulkan pemerintah, karena mengandung beberapa pasal yang, menurut beliau, bertentangan dengan syariat. Tindakan ini juga dikuti oleh para anggota DPR dari NU lainnya; mereka menolak pasal-pasal tersebut dan menuntut diadakan perubahan dalam Undang-Undang tersebut. Yang paling spektakuler adalah peristiwa pada Sidang Umum MPR 1978, yang ditujukan untuk mengesahkan Garis-Garis Besar Haluan Negara (GBHN) untuk lima tahun berikutnya. Dalam Sidang ini, para wakil NU secara terbuka menentang dua agenda utama pemerintah, yaitu rencana indoktrinasi Pancasila dan

pemberian pengakuan resmi bagi Aliran Kepercayaan. Mereka tidak hanya menyatakan penolakan, namun bahkan melakukan *walk out* dari Sidang ketika akan dilakukan *voting,* dan tindakan ini diikuti oleh banyak anggota PPP lainnya.

Sebagaimana dengan Undang-Undang Perkawinan, para politisi NU bertindak atas petunjuk ulama (lebih tepatnya, Rois Aam), yang menyatakan bahwa masalahnya sudah menyangkut soal prinsip yang tidak dapat dikompromikan (tentang pendirian NU dalam kasus-kasus ini, lihat Radi, 1984: 115-32; 147-53). Peristiwa ini merupakan pernyataan penolakan paling keras di Indonesia selama Orde Baru, dan membawa akibat-akibat yang sangat jauh. Walaupun pada dasarnya akomodasionis, para ulama NU kali ini menyatakan bahwa isu-isu yang berkaitan dengan soal-soal prinsipiil bagi umat Islam tidak dapat ditawar-tawar. Penolakan NU tersebut membangkitkan amarah Presiden Soeharto dan menimbulkan keraguan akan kesetiaan NU kepada negara.

Barangkali peristiwa inilah yang menjadi alasan utama pemberlakuan Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi semua partai politik dan organisasi kemasyarakatan, yang diumumkan pada 1983 dan ditetapkan sebagai Undang-Undang pada tahun 1985. Di luar dugaan banyak pengamat, yang sudah telanjur melihat NU sebagai pengkritik paling radikal terhadap agenda modernisasi Orde Baru, kali ini NU tidak menentangnya atau bahkan mengajukan protes. NU justru merupakan organisasi besar pertama yang secara formal menjadikan Pancasila, di samping Islam, sebagai asas tunggalnya. Jika para pengritik menuduh mereka tidak konsisten, ulama NU dapat menjawab bahwa sekarang masalahnya tidak menyangkut soal prinsip. Mereka telah menyusun sebuah rumusan, yang dapat diterima pemerintah, yang memungkinkan mereka secara formal menerima undang-undang baru itu tanpa mengorbankan satu inci pun komitmen mereka kepada Islam. Pada dasarnya, ini berarti pendefinisian kembali atas apa yang dimaksud dengan "asas". Klausul dalam AD/ART NU yang menyatakan bahwa NU didasarkan atas Islam diganti dengan

"berasaskan Pancasila", namun diikuti dengan klausul baru mengenai aqidah dan tujuan organisasi, yang memungkinkan NU memelihara identitasnya sebagai ormas Islam tanpa perubahan mendasar. Para ulama pemuka NU meyakinkan diri mereka sendiri bahwa perubahan ini tidak berarti lebih dari menegaskan kembali kesetiaan mereka kepada negara Indonesia dalam bentuknya yang sekarang, yang tidak pernah mereka pertanyakan.

Kompromi ini tercapai bukan tanpa konflik dan perubahan anggota dalam tubuh kepemimpinan NU. Bisri Syansuri, Rois Aam yang berkali-kali menentang kebijakan pemerintah, sudah meninggal dunia pada tahun 1980. Dia merupakan satu-satunya tokoh yang masih hidup di antara para ulama Jawa Timur yang mendirikan NU pada tahun 1926, dan tidak ada seorang pun yang punya reputasi yang sama untuk menggantikannya. Melalui acara Musyawarah Nasional Ulama (Munas) dipilihlah seorang ulama berpengetahuan mendalam namun tidak sangat terkenal, KH. Ali Maksum dari Yogyakarta, sebagai penggantinya. Ali Maksum, seorang kiai senior namun berpikiran modern, dan para ulama lainnya sangat kecewa dengan perilaku Naro terhadap NU menjelang pemilu 1982, dan bahkan semakin kecewa ketika mengetahui bahwa Idham Chalid, ketua Tanfidziyah, telah turut serta dalam manipulasi daftar nama calon anggota DPR itu.

Faktor yang kurang diungkapkan secara terbuka, namun sama pentingnya, adalah fakta bahwa Idham semakin sedikit punya patronage yang dapat dibagikan. Banyak kiai merasa tidak memperoleh apa yang mereka harapkan darinya. Dengan maksud yang jelas untuk memulihkan kembali kontrol ulama atas NU, ulama senior akhirnya mendesak Idham Chalid mengundurkan diri dari Tanfidziyah, dan menyelenggarakan sebuah Munas Ulama pada 1983. Dalam Munas inilah penarikan diri NU dari politik praktis diputuskan.[8]

Keluarnya NU dari PPP dinyatakan dengan ungkapan

[8] Tentang krisis pada tahun-tahun ini, dan pengunduran diri Idham Chalid secara terpaksa, yang kemudian dia cabut kembali, lihat Adnan, 1982; Irsyam, 1984; Soebagijo, 1982, hlm. 229-39; Jones, 1984.

positif sebagai "kembali ke Khittah 1926", yang mengandung arti pengembalian kendali organisasi ke tangan ulama. Anggota NU sebagai individu tetap diperbolehkan bergabung dengan partai yang mereka sukai, namun pengurus NU dilarang menjabat sebagai pengurus di PPP (atau partai lainnya). Gagasan Khittah, dan rumusan mengenai apa yang dimaksudkan, berasal dari seorang kiai yang unik, yang menjadi terkenal dalam waktu singkat, KH. Achmad Siddiq dari Jember.[9] Achmad Siddiq-lah yang dalam Munas tersebut, mengusulkan rumusan kompromi yang memungkinkan penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal NU. Para peserta semula tidak bersimpati kepada gagasan ini, namun atas dukungan para kiai senior, argumen-argumen Achmad Siddiq diterima oleh Munas sebagai doktrin utama NU. Muktamar 1984 mengukuhkan rumusan baru mengenai hubungan umat-negara ini dengan memilih KH. Achmad Siddiq sebagai Rois Aam.

Berbagai kelompok di dalam NU mendukung keputusan penarikan diri dari politik praktis tersebut, dengan alasan-alasan berbeda-beda namun saling bertemu. Ada banyak ulama yang merasa bahwa pertarungan politik telah mengalihkan begitu banyak perhatian dari apa yang mereka pandang sebagai tugas yang sebenarnya, dakwah dan pembinaan umat. Sekelompok ulama dan intelektual, yakni karena merasa prihatin menyaksikan ketimpangan yang ditimbulkan kebijakan pembangunan "dari atas ke bawah" dan menyadari bahwa massa pengikut NU merupakan bagian dari masyarakat yang kurang diuntungkan dalam proses tersebut, tertarik kepada model pembangunan alternatif, pembangunan yang bercorak "dari bawah ke atas" dan lebih partisipatif. Mereka merasa bahwa pesantren dapat

[9] K.H. Achmad Siddiq, di samping putra seorang kiai dan memimpin pesantren warisan ayahnya, pernah meniti karir sebagai pejabat Departemen Agama. Posisinya yang pertama adalah sebagai sekretaris Wahid Hasyim, Menteri Agama NU pertama; hubungan ini mungkin telah membantunya dalam menapaki tangga hierarki di NU dengan cepat. Gagasan-gagasannya mengenai bagaimana NU seharusnya itu pertama kali dipublikasikan pada tahun 1979 dalam sebuah buku kecil yang berjudul Khitthah Nahdliyyah (Siddiq, 1979).

dan seharusnya merupakan pusat-pusat pengembangan masyarakat, di samping sebagai pusat pendidikan tradisional.

Kelompok ini kecil namun berpengaruh. Selain itu, ada juga alasan yang lebih pragmatis bagi pemutusan hubungan secara formal dengan dunia politik. Banyak pedagang dan pengusaha pendukung NU merasa dirugikan karena adanya anggapan bahwa NU "tidak setia" kepada negara, terutama sejak 1978. Para pejabat pemerintah tingkat daerah, yang menyimpan rasa curiga berlebihan, tidak hanya berusaha menghalangi mereka mendapatkan proyek pemerintah, tetapi berkali-kali bahkan melakukan tekanan juga kepada mitra bisnis swasta mereka. Banyak kiai juga merasa tidak puas; aliran patronage melalui saluran PPP-NU terus mengering, sementara mereka menyaksikan bahwa bantuan pemerintah dapat diperoleh dengan mudah oleh kolega mereka yang berpindah ke Golkar. Keputusan penarikan diri dari politik tersebut rupanya memuaskan semua kepentingan ini. Pemerintah memandang NU sudah meninggalkan watak oposisinya, kontraktor NU memperoleh tender, ulama senior merasa kembali mendapatkan posisi Iebih baik dalam organisasi ini, sementara itu, para kiai sekarang dapat menjalin hubungan dengan bupati, camat, atau Golkar, tanpa merasa telah mengkhianati NU.

Tentu saja tidak semua kiai meninggalkan PPP. Sebagian—yang paling vokal di antaranya adalah Syansuri Badawi, seorang guru yang sangat populer di Pesantren Tebuireng, Jombang—tetap aktif dalam partai ini, dan dalam pergantian pengurus DPP PPP baru-baru ini beberapa anggota NU memperoleh posisi penting. Sebagian dari jaringan lama, jaringan patronage "politik", rupanya tetap terpelihara, dan mungkin sedang dihidupkan kembali. Namun dalam beberapa tahun setelah Muktamar Situbondo telah terbentuk banyak jaringan patronage baru, yang menghubungkan kiai (dan rekan bisnisnya) dengan aparat pemerintah daerah. Secara keseluruhan, tampaknya hal ini juga telah menyebabkan tingkat ketergantungan para kiai kepada NU semakin mengecil, pengikat diri mereka dengan organisasi ini hanyalah kesetiaan belaka, yang dikukuhkan oleh ikatan guru dan

murid. Adalah pertanyaan besar, apakah NU akan mampu memelihara kekuatan formalnya, tanpa bentuk-bentuk patronage yang nyata?[10]

Ulama Lain: Mubaligh, Pejabat, dan Intelektual

Kiai berbasis pesantren, tentu saja, bukan satu-satunya jenis ulama di Indonesia, walaupun merekalah kelompok yang paling mudah diidentifikasi sebagai ulama. Membatasi pembahasan mengenai ulama dan politik hanya kepada ulama NU akan berakibat terabaikannya perkembangan-perkembangan sangat penting dalam sejarah Islam Indonesia mutakhir. Jika kita mendefinisikan ulama sebagai *"orang-orang (baik laki-laki maupun perempuan) yang memiliki pengetahuan agama dan, dalam berbagai bentuknya, melayani kebutuhan spiritual umat"*, jelaslah bahwa ada begitu banyak ragam ulama, dengan fungsi-fungsi dan pendirian yang berbeda-beda dalam hubungannya dengan masalah politik. Dalam sejarah Jawa abad ke-19 orang dapat membuat sebuah dikotomi sederhana. Pertama, ulama pemerintah *(penghulu)* yang menjalankan tugasnya di pengadilan atau pusat pemerintahan sebagai hakim, pengurus masjid dan lain-lain. Kedua, para guru independen (kiai pesantren dan da'i keliling) yang biasanya secara hati-hati menjaga jarak geografis dan sosial dengan pemerintah. Situasi sekarang tentu saja lebih rumit.

Untuk tujuan analisa, dikotomi yang sama masih dapat digunakan, namun kini ada banyak ulama yang secara perseorangan terlibat dalam baik aktivitas yang disponsori pemerintah ataupun yang independen. Hal ini disebabkan keterlibatan pemerintah dalam urusan agama sekarang jauh lebih meluas ketimbang pada masa penjajahan. Penghulu kini sudah digantikan dengan birokrasi yang cukup besar yang terdiri

[10] Artikel ini ditulis pada tahun 1990. Perkembangan pada dasawarsa berikut menunjukkan bahwa NU bisa memainkan peranan penting dalam menawarkan konsep baru, baik dalam pemikiran Islam maupun dalam kegiatan sosial-ekonomi kerakyatan. Namun pada zaman Reformasi Gus Dur sendiri kembali ke politik praktis dengan mendirikan PKB, dan banyak kiai ikut serta. Keterlibatan banyak kiai dan aktifis NU dalam politik, dan konflik antar-kubu memperlemah NU sebagai organisasi dan menurunkan pamor dan wibawa moralnya.

dari Departemen Agama, Pengadilan Agama dan Majelis Ulama Indonesia. Di samping itu, ada sejumlah cukup besar sekolah agama pada semua tingkatan yang dibiayai dan dikendalikan oleh negara. Sebagaimana disebutkan di atas, banyak pesantren sekarang sangat berharap mendapat bantuan dari pemerintah, walaupun kemandirian dan keswadayaan dipandang sebagai sikap yang sangat terpuji.

Sekarang, para pewaris sejati tradisi pendidikan Islam mandiri, pada hemat saya, tidak begitu banyak terdapat di kalangan kiai atau rekan reformis mereka, tetapi di kalangan kaum intelektual Muslim. Kalangan akademisi ini biasanya bukan orang yang secara khusus mempelajari ilmu keislaman namun mempunyai pengetahuan yang mendalam mengenai, dan juga komitmen kuat terhadap Islam. Beberapa yang paling terkemuka di antaranya nanti akan dibahas dalam artikel ini. Dalam kaitannya dengan pengaruh sosial, peranan paling penting barangkali dimainkan oleh sejumlah sangat besar mubaligh, yang menyampaikan ceramah di masjid, rumah, hotel, tempat umum, dan kantor pemerintah, mulai dari kota besar hingga kampung-kampung terpencil. Terdapat berbagai corak mubaligh yang berafiliasi dengan beraneka ragam gerakan, jama'ah dan aliran Islam di Indonesia, dari yang berpendidikan tinggi dan canggih sampai yang berpendidikan kampung, dari yang mengabdi kepada pemerintah hingga yang sangat kritis terhadap pemerintah. Mereka melayani semua lapisan masyarakat, mulai para elite politik dan bisnis hingga ibu-ibu petani, penarik becak, atau pelacur. Tentu saja, bentuk dakwah ini bukanlah barang baru, bentuk-bentuk ini sudah dikenal sejak sebelum kemerdekaan. Namun, selama Orde Baru mereka menjangkau dimensi-dimensi yang tak pernah terbayangkan sebelumnya, sebagian karena banyaknya mantan aktivis politik yang mengalihkan seluruh energinya ke bidang ini. Dakwah, pada hemat saya, telah menjadi aktivitas kaum Muslim paling penting selama Orde Baru. Secara bersama-sama, para mubaligh telah mengubah wajah Islam Indonesia. Mereka telah memperkuat kesadaran keislaman umat. Jika sekarang ada minat yang jauh lebih besar terhadap Islam dan kepada apa yang

dimaksud dengan menjadi Muslim yang baik, ini barangkali bukan karena para ulama yang berpendidikan sangat tinggi atau para pemikir Muslim yang merangsang, tetapi karena jasa banyak mubaligh yang kurang terkenal.

Islam Reformis, Politik, dan Kekuatan Dakwah

Di masa lalu, wadah politik Islam reformis adalah partai Masyumi, partai Islam besar selain NU.[11] Di lingkungan NU, garis keturunan kiai, kepemimpinan atas pesantren, dan bahkan cara berpakaian yang khas boleh jadi lebih penting daripada pengetahuan yang sebenarnya untuk mendapat pengakuan sebagai seorang ulama. Di kalangan reformis tidak terdapat golongan ulama yang begitu mudah teridentifikasi. Kaum reformis awal abad ke-20 menolak monopoli kewenangan keagamaan yang diklaim kiai, dan menolak banyak tradisi keilmuan yang menjadi dasar klaim mereka. Mereka percaya bahwa setiap Muslim yang punya pengetahuan memadai tentang Al-Qur'an dan hadis seharusnya dapat membuat penilaian sendiri. Tidak ada kelas spesialis terpelajar yang dapat mengklaim diri sebagai pemegang kekuasaan mutlak dalam Muhammadiyah, misalnya, sebagaimana yang terjadi dalam NU. Karena itu, di kalangan reformis tidak ada pembedaan yang tajam antara ulama dan aktivis sosial atau politisi. Beberapa politisi terkemuka Masyumi, seperti Mohamad Natsir dan Sjafruddin Prawiranegara, sekaligus adalah ulama. Keduanya adalah pemikir kreatif, yang memberikan kontribusi penting kepada pemikiran Islam Indonesia. Dalam gagasan-gagasan politik mereka, mereka tidak begitu banyak mewarisi tradisi Sunni akomodasionis, mereka lebih banyak mewarisi pemikiran demokrasi modern.[12]

---

[11] Masyumi adalah sebuah federasi berbagai organisasi Islam, termasuk beberapa organisasi Muslim tradisional kecil, seperti Persatuan Umat Islam Jawa Barat dan Jama'ah Al-Washliyah, Sumatra Utara. Namun, kepemimpinannya selalu berada di tangan kelompok reformis-modernis.

[12] Tulisan-tulisan awal Muhammad Natsir telah dikumpulkan dalam dua jilid buku *Kapita Selekta* (Jakarta: Bulan Bintang, 1954; Pustaka Pendis, 1957); artikel pilihan karya Sjafruddin belakangan diterbitkan kernbali dalam : Islam sebagai Pedoman Hidup

Gaya politik berulang kali membawa Masyumi terlibat konflik dengan Sukarno yang semakin otoriter. Setelah keterlibatan beberapa pemimpin Masyumi dalam pemberontakan PRRI (1958) dan penolakan partai ini untuk mengutuknya, Masyumi dibubarkan (1960). Di bawah pemerintahan Orde Baru, sebuah partai baru, Partai Muslimin Indonesia, dibentuk sebagai wadah para anggota Masyumi. Namun, pemerintah melarang para politisi terkemuka Masyumi terlibat di dalamnya.[13] Hanya sedikit orang Masyumi yang tetap aktif di partai ini; sebagian lainnya memilih pindah ke Golkar; sejumlah lebih kecil beralih dari kegiatan politik ke dunia tasawuf atau kelompok-kelompok keagamaan eksklusif yang apolitis.

Dilarang berpartisipasi dalam kehidupan politik, pada tahun 1967 Natsir dan teman-teman dekatnya membentuk Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), sebuah organisasi dakwah terbesar dan sangat berpengaruh di Indonesia. Peralihan mereka dari dunia politik ke dunia dakwah barangkali tidak hanya karena tidak ada alternatif, namun juga karena diilhami oleh pengalaman-pengalaman politik selama tahun 1950-an. Partai-partai Islam telah berjuang keras agar Piagam Jakarta diterima, namun gagal mencapai suara mayoritas di Konstituante, yang berarti bahwa banyak, jika bukan kebanyakan, umat Islam Indonesia yang tidak tertarik, atau bahkan menolak, kewajiban menjalankan Syariat.[14]

Mereka tampaknya sampai kepada sebuah kesimpulan yang jelas bahwa cara untuk melakukan perubahan tidak terletak di parlemen,

---

(Jakarta: Inti Idayu Press, 1986) dan *Ekonomi dan Keuangan: Makna Ekonomi Islam* (Jakarta: CV Haji Masagung, 1988).

[13] Lihat Ward, 1970. Kajian paling penting tentang Masyumi adalah karya Deliar Noer, yang pernah aktif dalam sekretariat partai tersebut (Noer, 1987).

[14] Piagam Jakarta merupakan draft Mukadimah UUD 45, yang mengandung sepotong kalimat kontroversial yang mengharuskan umat Islam melaksanakan kewajiban agamanya ("dengan kewajiban menjalankan Syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya"). Kaum nasionalis Kristen dan sekular sangat keberatan terhadap alinea ini, yang mereka takutkan akan membangkitkan "fanatisme". Baik dalam perdebatan UUD pada tahun 1945 maupun sidang Konstituante 1959 alinea ini ditolak, lihat Boland, 1971, hlm. 25-39; Anshari, 1981.

namun dalam perubahan sikap kaum Muslim sendiri, yang dapat dilakukan melalui kegiatan dakwah yang intensif. Dengan begitu, Dewan Dakwah dengan jaringan masjid dan da'inya serta berbagai publikasinya, menjadi sebuah saluran komunikasi yang penting, yang memungkinkan suara Natsir dan rekan-rekannya didengar secara luas. Mereka seringkali berbicara tentang isu-isu politik, dan tidak segan-segan mengkritik pemerintah. Sjafruddin dan Natsir, untuk menyebut dua nama saja, seringkali membuat jengkel pihak lain dengan sikap mereka yang tak kenal kompromi. Namun, tidak sedikit pula orang yang mengagumi keteguhan mereka. Otoritas moral mereka yang hampir tak tertandingi semakin menguat dari tahun ke tahun. Natsir melalui Dewan Dakwah dan Sjafruddin melalui Korps Mubaligh Indonesia, yang dipimpinnya, mengilhami banyak da'i muda, memasukkan banyak kritik sosial dan politik dalam ceramah mereka.

Dewan Dakwah, dan terutama Mohamad Natsir sendiri, sejak lama mempunyai hubungan yang sangat istimewa dengan Arab Saudi. Natsir pernah lama menjabat sebagai wakil presiden *Rabithah al-`Alam al-Islami*, yang disponsori oleh Arab Saudi.[15] Hubungan ini tentu saja memberikan berbagai keuntungan, dalam bentuk dukungan dan koneksi internasional, juga meningkatkan martabatnya di mata umat Islam Indonesia. Namun hubungan ini juga menimbulkan akibat yang dalam perspektif tertentu merugikan. Hal ini jelas terasa selama tahun 1980-an. Sementara para pemimpin Masyumi telah menjadi sosialis agamis pada 1950-an, sekarang mereka beraliansi dengan kekuatan yang paling konservatif di dunia Islam. Ini pastilah merupakan faktor utama yang membentuk sikap mereka yang sangat negatif terhadap Revolusi Iran dan terhadap Syi'ah. Dewan Dakwah mensponsori publikasi-publikasi yang sangat anti-Syi'ah (beberapa di antaranya ditulis oleh pengarang Dewan Dakwah sendiri). Hal ini memisahkan mereka dari segmen besar generasi muda Islam taat yang

[15] Karena ada tekanan diplomatik Indonesia, Saudi kemudian menggantikan Natsir yang terlalu kritis dengan seorang tokoh yang sikap politiknya lebih lunak, Prof. H.M. Rasjidi, Menteri Agama Pertama, yang juga berafiliasi dengan Dewan Dakwah.

terpesona oleh Revolusi Iran dan menemukan banyak pikiran yang menarik pada para pengarang Syi'ah modern, seperti Ali Syariati dan Murtadha Mutahhari.

Intelektual Muda Islam

Sumbangan-sumbangan paling menarik bagi pemikiran Islam di Indonesia selama dua dasawarsa terakhir (1970-1990) diberikan oleh sekelompok kecil, namun beragam, intelektual Muslim yang kebanyakan berbasis di universitas. Saya cenderung menganggap mereka sebagai suatu jenis ulama baru, walaupun bukan tidak pernah ada tokoh serupa mereka sebelumnya. Mereka berpendidikan tinggi, kebanyakan di luar disiplin ilmu keislaman tradisional dan sudah menjelajah jauh ke budaya-budaya asing, namun juga membaca kepustakaan Islam yang lebih luas ketimbang generasi sebelumnya. Fokus utama minat mereka adalah ajaran-ajaran sosial Islam. Mereka memiliki kepedulian kepada masalah keadilan sosial dan kesejahteraan ekonomis umat Islam, walaupun persepsi dan interpretasi mereka tampak sangat beragam. Walaupun sebagian mereka mendapatkan liputan media lebih banyak dari yang lain, yang mencerminkan derajat keterterimaan di mata pemerintah, mereka semua memiliki banyak pengikut di kalangan mahasiswa dan kaum muda lainnya.

Mereka seringkali diundang menyampaikan ceramah dan khotbah. Ini membuat pemikiran-pemikiran mereka dikenal luas (walaupun kadang-kadang dalam wujud yang sudah terdistorsi) dan merangsang diskusi di seluruh negeri ini. Di tengah proses depolitisasi, mereka telah menunjukkan serangkaian isu baru yang harus disoroti umat Islam. Sebagaimana diungkapkan oleh sebuah judul buku yang merupakan survai pertama mengenai para intelektual Muslim ini, mereka telah "merambah jalan baru Islam" (Ali & Effendi, 1986). Adalah tidak mungkin membahas para pemikir ini dan gagasan-gagasan mereka secara memadai dalam sebuah survai sesingkat artikel ini; yang dapat diberikan paling-paling hanya sebuah sketsa kasar.

Beberapa pemikir Islam yang menonjol sekarang ini adalah

mereka yang mulai menampakkan diri pada sekitar tahun 1970 dalam diskusi-diskusi di Himpunan Mahasiswa Islam (HMI). Mereka sering disebut sebagai kelompok *pembaharuan,* walaupun mungkin lebih tepat menyebut mereka sebagai kelompok "reorientasi", karena inilah yang sebenarnya mereka pikirkan. Sebuah gambaran yang baik mengenai keprihatinan, pandangan, dan pertanyaan yang mereka kemukakan pada tahap formatif perkembangan ini dapat ditemukan dalam catatan harian Ahmad Wahib, yang diterbitkan belakangan, setelah dia meninggal dalam sebuah kecelakaan lalu lintas (Wahib, 1981; lihat juga analisa oleh Johns, 1987). Buku ini mendapat sambutan bersemangat dari para pembaca, terutama generasi baru mahasiswa. Salah satu aspek yang paling menonjol dalam catatan harian ini adalah pencarian akan makna Islam yang sejati dan lebih mendalam serta relevansinya bagi masyarakat, dan juga ketidakpuasan mendalam terhadap bentuk-bentuk lahiriah dan kebiasaan-kebiasaan lama yang sudah mendarah daging, sehingga tidak lagi mampu memberi tempat bagi refleksi dan makna spiritualitas sebenarnya.

Juru bicara paling menonjol kelompok ini, Nurcholish Madjid, mengundang perdebatan panas dengan seruannya kepada apa yang dia namakan 'sekularisasi', sebuah istilah yang banyak disalahpahami. Karena itu, ia diserang keras oleh orang-orang yang merasa Islam sedang dipertaruhkan.[16] Padahal, yang dia maksudkan rupanya adalah agar lembaga-lembaga, seperti partai Islam, yang telanjur dianggap sebagai sesuatu yang sakral, yang dianggap bagian integral dari agama, dikembalikan ke posisinya yang sebenarnya. Pandangan hidup Islam dan moralitas Islam, tandasnya, tidak mengharuskan adanya partai Islam dan pelibatan Islam dalam urusan politk. Unsur penting lain dari gagasannya berkaitan dengan masalah toleransi dan penghormatan bagi agama-agama lain: dia adalah pemikir Islam Indonesia pertama yang membebaskan dirinya dari sikap

[16] Untuk sebuah kajian (tidak simpatik) terhadap gagasan-gagasan Nurcholish pada masa itu, lihat Hassan, 1982. Sejumlah pidato dan artikel penting oleh Nurcholish, yang mencakup periode 1970 hingga 1986, dicetak ulang dalam Madjid, 1987.

apologetik dan defensif yang lazim terhadap ajaran Kristen. Dua unsur yang mengalir dalam pemikirannya ini sejalan dengan dua kebijakan utama Orde Baru, depolitisasi dan pencegahan terjadinya pertentangan antar-agama, yang tentu saja turut menambah semakin tidak simpatiknya liputan media mengenai kelompok *pembaharuan.* Kelompok ini sering dianggap legitimator utama pemerintahan Orde Baru, walaupun mereka tidak diupah untuk bersikap demikian. Mereka terus menyelenggarakan pertemuan selama tahun 1970-an dan 1980-an dan mengembangkan lebih jauh gagasan-gagasan mereka, meskipun masing-masing menapaki karir yang berbeda-beda. Beberapa di antaranya melanjutkan gagasan-gagasan mereka tentang relevansi sosial Islam dengan menuangkannya dalam praktik, bekerja sebagai aktifis di organisasi non-pemerintah (Ornop) yang aktif dalam kegiatan pengembangan masyarakat.

Nurcholish, yang merupakan pemikir terkemuka gerakan *pembaharuan,* melanjutkan studi dalam bidang teologi dan filsafat Islam di Universitas Chicago. Sebagai seorang yang menekuni pemikiran Ibnu Taymiyyah, dia memberikan sumbangan penting bagi peningkatan wacana intelektual Islam Indonesia dengan memperkenalkan beberapa pemikir Muslim klasik yang saat itu belum begitu dikenal oleh publik Indonesia (misalnya kumpulan teks-teks penting dalam buku terjemahan yang diterbitkan sekembalinya dari Chicago, Madjid, 1984). Dia banyak dipengaruhi pemikiran sosiologis dari orang-orang seperti Robert Bellah dan Marshall Hodgson. Dia sangat sadar bahwa ajaran-ajaran agama harus ditempatkan dalam konteks sosialnya yang tepat. Karena meyakini bahwa demokrasi hanya dapat berkembang jika ditopang oleh kelas menengah yang cukup besar, maka salah satu pokok perhatiannya adalah bagaimana mengembangkan sebuah kelas menengah Muslim yang kuat di Indonesia. Inilah, agaknya, latar belakang berdirinya yayasan Paramadina, yang memberikan santapan spritual khusus bagi kelas menengah Muslim yang sedang naik daun pada dasawarsa 1980-an. Pengajian umum Paramadina, yang mengundang para pemikir

Muslim dari berbagai latar belakang sebagai pembicara, telah menjadi salah satu forum paling liberal di Jakarta.

Salah seorang pemikir Muslim yang sangat menarik dan non-konformis adalah Abdurrahman Wahid, Ketua Umum PBNU pada saat penulisan. Dia punya hubungan dekat dengan kelompok *pembaharuan,* namun tidak dapat dikotakkan dalam kategori pemikiran tertentu. Sebagai cucu dari dua tokoh pendiri NU, Hasyim Asy'ari dan Bisri Syansuri, dan putera Menteri Agama NU yang pertama, Wahid Hasyim, dia punya legitimasi tradisional yang kuat untuk menduduki posisi puncak di NU, walaupun dia hampir tidak dapat digolongkan sebagai ulama tradisional. Dengan latar belakang pendidikan yang bercorak Barat dan juga pesantren, serta berkesempatan melanjutkan studi dalam bidang *fiqh* di Mesir dan Iraq, dia merupakan perantara budaya *(cultural broker)* yang ideal antara umat Islam tradisional, kalangan reformis, kaum sekular, dan minoritas-minoritas agama lain.

Salah satu masalah yang menjadi perhatian utamanya adalah keterbelakangan—ekonomi dan intelektual—sebagian besar umat Islam Indonesia. Dia adalah salah satu kekuatan pendorong di belakang usaha menjadikan pesantren sebagai pusat-pusat pengembangan masyarakat (bekerja sama dengan para anggota kelompok gerakan *pembaharuan* seperti Dawam Rahardjo, yang lama menjabat sebagai direktur LP3ES). Dia punya hubungan dengan sejumlah besar organisasi non-pemerintah yang aktif dalam pengembangan pedesaan. Sebagai seorang pengritik tajam terhadap kepicikan pemikiran, dia menyatakan bahwa Islam memiliki nilai-nilai universal yang juga ditemukan dalam agama-agama lain, seperti keadilan, kesetaraan, dan perlindungan atas hak-hak individu, namun Islam juga tidak mengajarkan suatu sistem politik atau ekonomi atau organisasi spesifik. Lebih lantang ketimbang Nurcholish, dia menegaskan bahwa Al-Qur'an harus dipahami dalam konteks historis dan sosialnya, dan penyesuaian diri pada adat istiadat Arab bukanlah syarat untuk menjadi seorang Muslim yang baik. Sikap

ini sempat menjadikan dirinya sasaran kritik tajam.[17] Sebagaimana Nurcholish, dia juga terbuka kepada dialog dengan agama-agama lain, sampai-sampai memberikan pidato pada sidang PGI, dan secara terbuka berbicara tentang kelemahan-kelemahan umat Islam. Melalui banyak pernyataan provokatifnya, biasanya diliput media massa secara luas, dia telah merangsang muncul pemikiran independen di kalangan generasi muda NU. Muktamar NU (November 1989) menunjukkan bahwa, walaupun mendapat banyak kritik dari para kiai tua, dia tetap memperoleh dukungan sangat besar dari para pengikut NU.

Seorang pemikir Muslim muda dengan gaya yang jauh berbeda, yang selalu berdiri jauh dari kelompok *pembaharuan,* adalah Amien Rais. Amien Rais adalah seorang ilmuwan politik berpendidikan Amerika dan menjadi dosen di Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Sebagai seorang aktivis muda Muhammadiyah, dia dipengaruhi gagasan-gagasan Ikhwanul Muslimin Mesir, dan kemudian menulis disertasinya tentang gerakan tersebut. Dekat dengan Dewan Dakwah, dia selalu kritis terhadap sikap akomodatif (kedekatan dengan pemerintah) kelompok pembaharuan dan terhadap gagasan mereka tentang kontekstualisasi nash-nash Islam. Dia menghindar mendekatkan diri dengan para pejabat pemerintah.[18]

Tulisan-tulisannya menunjukkan keprihatinannya akan adanya ancaman terhadap Islam yang dihadapkan oleh imperialisme, zionisme, orientalisme, westernisasi, dan sekularisasi.[19] Namun, pokok perhatian lainnya adalah masalah keadilan sosial dan pemerataan ekonomi. Dalam hal ini, ia lebih dekat dengan posisi Abdurrahman Wahid, meski tampaknya tidak begitu disadari oleh keduanya. Salah satu tesis terbaiknya, yang dipertahankannya di banyak forum, adalah

---

[17] Pernyataannya bahwa seorang Muslim boleh saja menyapa sesama Muslim dengan kata "Selamat pagi", sebagai ganti "Assalamu`alaikum", memunculkan gelombang protes dari kalangan NU, dan dia harus minta maaf kepada gurunya karena pernyataan tersebut.

[18] Dalam hal ini, sikapnya berubah drastis setelah berdirinya ICMI.

[19] Sebagian tulisannya dikumpulkan dalam: M. Amien Rais, *Cakrawala Islam*, Bandung: Mizan, 1987.

bahwa institusi zakat, sebagai mekanisme redistribusi ekonomi, harus diadaptasikan dengan kebutuhan-kebutuhan sekarang. Walaupun ketentuan *fiqh,* besarnya zakat adalah 2,5% dari pendapatan bersih, namun menurutnya kelompok yang berpendapatan tinggi harus memberikan paling tidak 20% untuk dapat memenuhi tujuan sebenarnya dari perintah Ilahi tersebut. Sebagai salah seorang pemimpin Muhammadiyah, Amien Rais diharapkan memainkan peranan penting dalam membantu organisasi ini untuk menemukan kembali semangat awal reformasi sosialnya dan mendefinisikan ulang tugas-tugas sosialnya sekarang.

Perkembangan luar negeri yang mempunyai dampak sangat besar terhadap pemikiran Islam Indonesia pada dasawarsa 1980-an, tentu saja, adalah Revolusi Iran. Karena punya daya tariknya yang kuat, tulisan-tulisan para pemikir Iran seperti Ali Syariati dan Murtadha Mutahhari segera diterjemahkan dan mendapat sambutan pembaca yang luas dan mempengaruhi beberapa pemikir Islam terkemuka di Indonesia. Dibandingkan dengan wacana tokoh-tokoh Islamis Sunni seperti Maududi dan Qutb, yang telah memberikan gagasan-gagasan Islam politik kepada generasi terdahulu, tulisan pemikir-pemikir Iran ini terasa jauh lebih menyegarkan dan memiliki relevansi sosial yang lebih jelas. Amien Rais termasuk salah seorang pengagum awal Syariati di Indonesia dan menerjemahkan dan memperkenalkan sejumlah esainya. Beberapa tulisannya sendiri juga memperlihatkan pengaruh Syariati dan Bani Sadr.

Namun, orang yang segera muncul sebagai guru utama dan juru bicara para pengagum pemikiran Syi'ah kontemporer di Indonesia adalah Jalaluddin Rakhmat, seorang dosen komunikasi massa di Bandung. Simpatinya kepada Syi'ah pada mulanya menyebabkan dia dilarang berbicara di Masjid Salman, pusat kegiatan penting para mahasiswa Islam di Bandung, namun hal ini tidak menghalanginya menjadi da'i paling terkemuka di kalangan mahasiswa; dia pun punya banyak pengikut setia. Dengan bacaan yang sangat luas mengenai tradisi Sunni dan Syi'i, klasik maupun modern, juga kemampuannya

sebagai seorang orator dan pendebat yang jitu, dia telah menjadi bintang dalam banyak diskusi publik. Ketertarikannya kepada Syi'ah pada mulanya disebabkan adanya penekanan terhadap keadilan sosial, kepedulian para penulis modern tersebut kepada nasib *mustadh'afin,* mereka yang tertindas, dan oposisi mereka terhadap *status quo.* Inilah pokok persoalan yang dilontarkannya dalam banyak ceramah dan artikelnya (lihat kumpulan dalam Rakhmat, 1986). Inilah yang membuatnya populer di kalangan generasi muda yang kecewa secara politik.[20]

Menguatnya pengaruh pemikiran Syi'ah di Indonesia, tentu saja, menimbulkan kecemasan tertentu baik pada pihak pemerintah, yang melihatnya sebagai potensi gerakan oposisi, maupun pada banyak ulama tradisionalis dan terutama reformis, yang menganggap ajaran Syi'ah sebagai bid'ah yang tidak dapat ditolerir. Namun tak dapat dibantah, perkenalan dengan pemikiran Syi'ah, baik pemikiran religio-politik maupun filosofisnya, telah menghidupkan dan memperkaya wacana Islam di Indonesia dan merangsang perdebatan intelektual yang serius.[21]

"Ulama Pemerintah": Majelis Ulama Indonesia

Partai-partai politik Islam, yang mewakili berbagai kategori ulama "independen", untuk waktu yang cukup lama merupakan perantara utama antara umat Islam dan pemerintah. Namun,

[20] Namun dia sudah beranjak lebih jauh melampaui kekagumannya kepada doktrin sosial dan politik Syi'ah modern, hingga menyatakan pembelaan terhadap aspek-aspek keyakinan Syi'ah lainnya dan mengemukakan kritik terhadap pendangan-pandangan Sunni. Sebagai pengagum Ayatullah Murtadha Mutahhari, yang dalam pandangannya berhasil menggabungkan pemahaman atas berbagai disiplin ilmu tradisional dengan pengetahuan modern dan aktifisme politik, dia merangsang para mahasiswa dan pengikutnya untuk mengkombinasikan komitmen sosial dengan kajian serius atas tradisi intelektual Islam. Setelah dia menemukan khazanah filsafat dan tasawwuf falsafi yang kaya dan terpelihara dalam dunia Syi'ah, dia mencoba membangkitkan minat kepada aspek-aspek pengetahuan Islam yang lama terabaikan ini.

[21] Syi'ah kemudian berkembang terus di Indonesia, walaupun banyak ditentang. Lihat Zainuddin & Basyar, 2000, dan kajian terbaru dan paling lengkap, Zulkifli, 2009.

sebagaimana kita saksikan, peranan partai-partai ini sudah sangat jauh berkurang selama Orde Baru. Menyadari perlunya sebuah saluran komunikasi alternatif dengan umat Islam, pada tahun 1975 pemerintah mendirikan Majelis Ulama Indonesia (MUI). Walaupun resminya dinyatakan bahwa lembaga ini dimaksudkan untuk memfasilitasi komunikasi dua arah, dalam praktiknya fungsi Majelis ini, sebagaimana dengan tepat dirumuskan oleh seorang Menteri Agama, adalah "untuk menerjemahkan kebijakan pemerintah ke dalam bahasa yang dimengerti umat".[22] Fungsi ini mengingatkan kita kepada jabatan tradisional *syaikh al-Islam,* yang mengeluarkan fatwa-fatwa untuk melegitimasi kebijakan-kebijakan pemerintah; sementara kemampuannya untuk memodifikasi kebijakan-kebijakan tersebut sangat kecil.

Walaupun MUI merupakan lembaga bikinan pemerintah, kebanyakan anggotanya direkrut dari kalangan ulama "independen"; hanya beberapa saja yang berasal dari birokrasi Departemen Agama. Semua aliran utama Islam Indonesia terwakili di dalamnya, termasuk beberapa mantan aktivis Masyumi. (Ketuanya pada saat penulisan, KH. Hasan Basri, sebenarnya adalah seorang mantan anggota Pimpinan Pusat Partai Masyumi yang, berbeda dengan kebanyakan mantan aktivis partai tersebut, tidak pernah melepaskan afiliasinya.)[23] Jelas, ada banyak ulama yang ambil bagian dalam majelis ini bukan karena sikap oportunis, melainkan karena keyakinan bahwa, dengan mencari keseimbangan yang sulit antara melegitimasi dan mempengaruhi kebijakan, mereka dapat melayani kepentingan umat.

MUI ini sudah punya cikal bakal di masa lalu. Pada tahun 1950-an, ketika TNI berusaha merebut hati dan pikiran masyarakat Jawa Barat dalam perjuangannya melawan gerakan Darul Islam, pimpinan militer

---

[22] Menteri Agama Munawir Sadzali dalam pidato pembukaan seminar bertema "Kecenderungan-Kecenderungan Baru dalam Kajian Islam", LIPI, Jakarta, September 1985.

[23] KH. Hasan Basri menjabat ketua MUI dari 1984 sampai 1990 dan digantikan KH. Ali Yafie.

menyelenggarakan beberapa kali pertemuan dengan ulama, dengan maksud menjalin kerja sama politik. Pada tahun 1958, Majelis Ulama propinsi dibentuk, yang terdiri dari para ulama dan personel militer, dengan fungsi yang umumnya berorientasi keamanan (Mahmuddin, 1975). Pada tahun 1962, sebuah badan serupa dibentuk pada tingkat nasional sebagai sarana memperkuat dukungan umat Islam bagi kebijakan-kebijakan Sukarno (Noer, 1978: 65-66). Majelis Ulama Orde Baru yang pertama, lagi-lagi, didirikan dalam kondisi serupa di Aceh pada tahun 1966. Tidak lama setelah kudeta Untung (yang belakangan disebut G30S), panglima daerah militer di Aceh meminta beberapa ulama terkemuka mengeluarkan fatwa yang menghalalkan pembunuhan orang-orang komunis. Karena tidak seorang pun ulama yang berani memikul tanggung jawab tersebut sendirian, 56 ulama terkemuka dari seluruh propinsi diundang untuk mengikuti sebuah kongres pada tanggal 17-18 Desember 1965, yang mengeluarkan fatwa yang diminta—yang mengakibatkan terjadinya pembunuhan besar-besaran. Kongres yang sama memutuskan untuk mempertahankan keberadaannya dalam bentuk Majelis Ulama Aceh.[24]

MUI Pusat sekarang tidak melayani tujuan-tujuan yang langsung berkaitan dengan keamanan dan kemiliteran, namun ia tetap merupakan badan yang sangat politis. Sebagaimana diindikasikan oleh tema yang diberikan pada konferensi pembentukannya pada tahun 1975 ("Ulama dan Pembangunan"), ia diciptakan sebagai sarana untuk memobilisasi dukungan umat Islam bagi kebijakan-kebijakan pembangunan yang diambil pemerintah. Program kerjanya mencakup tiga tujuan besar: (1) memperkukuh kehidupan beragama, yang dipahami sejalan dengan Pancasila sebagai landasan ketahanan

[24] Informasi ini berdasarkan wawancara dengan Ali Muhammad, pimpinan komisi fatwa MUI Aceh, Banda Aceh, 2 November 1986. Sebuah artikel yang ditulis Ali Hasjmy (pimpinan MUI Aceh dan tokoh masyarakat terkenal) di harian Medan, *Waspada*, 13 Oktober 1983, meringkaskan fatwa ini: doktrin komunis adalah haram, orang-orang yang secara sadar mengikutinya adalah kafir, mereka yang mengamalkannya dalam praktik adalah kafir harbi yang wajib ditumpas, dan kaum Muslim yang meninggal dalam pertempuran melawan mereka akan mati sebagai syahid.

nasional (2) partisipasi ulama dalam usaha pembangunan, dan (3) pemeliharaan hubungan yang harmonis dengan agama-agama lain.[25] Namun, dalam praktiknya MUI berkali-kali diminta melakukan sesuatu yang melampaui tujuan-tujuan ini.

MUI dengan jelas memperlihatkan salah satu fungsi politiknya pada November 1988, ketika para pengurus pusatnya terbang ke Jawa Timur, bersama Dirjen Depag untuk meminum susu dalam sebuah konferensi pers. Pada minggu-minggu sebelumnya, beredar selebaran yang berisi daftar produk makanan yang dikatakan mengandung lemak babi atau gelatin (yang seringkali terbuat dari kulit dan tulang babi). Kasus ini mendapat liputan media massa cukup besar. Dalam daftar tersebut tercantum juga makanan produksi tiga perusahaan besar, yang diyakini masyarakat luas melibatkan kepentingan para pejabat tinggi sehingga mengakibatkan penjualannya melorot tajam dalam waktu singkat. Ada kecurigaan bahwa kampanye melawan produk-produk tersebut memiliki latar belakang politik.[26] Komisi-komisi MUI kemudian mengunjungi pabrik-pabrik ini dan menyatakan bahwa semua bahan yang dipakai adalah barang halal. Dalam kasus susu dan mi, mereka sampai-sampai meminum dan memakannya di hadapan pers dan memuji kenikmatan rasanya.[27]

Tidaklah adil bagi MUI, jika kita menyatakan bahwa peristiwa ini mewakili ketundukannya terhadap berbagai kepentingan lain pada

---

[25] Lihat Majelis Ulama Indonesia, 1976, 1985. Poin ketiga dalam program kerjanya berbicara tentang pengembangan nilai-nilai Islam yang universal sembari tetap menghormati tradisi lokal serta agama dan keyakinan lain (yakni, aliran kebatinan).

[26] Daftar ini berasal dari seorang dosen sebuah universitas yang menugaskan para mahasiswanya mengunjungi supermarket setempat dan menyusun daftar produk yang mengandung gelatin. Orang-orang tak dikenal kemudian menyebarkan daftar ini, setelah menambahkan tiga produk terkenal (Indomie, Kecap ABC dan susu bubuk Dancow). Dua produk yang pertama dibuat oleh perusahaan besar milik cukong Cina yang terkenal, dan pabrik Dancow merupakan usaha patungan dengan perusahaan multinasional Nestlé. Kebetulan Nestlé mengalami masalah yang sama di Malaysia, di mana Persatuan Pengguna Pulau Pinang menerbitkan pernyataan bahwa pabrik ini menggunakan bahan pelarut (yang berasal dari gelatin).

[27] Mengenai masalah lemak babi ini, lihat majalah Tempo dan Editor, 5, 12 dan 19 November 1988.

umumnya. MUI juga menjalankan fungsi lain, mengeluarkan fatwa mengenai berbagai persoalan yang benar-benar bersifat keagamaan dan juga problem zaman modern, memberikan bimbingan kepada umat dan melindunginya dari ajaran-ajaran sesat. (Mengutuk aliran-aliran sesat merupakan aktivitas favorit baik MUI pusat maupun cabangnya di tingkat propinsi.) Badan ini juga mewakili umat Islam dalam pertemuan-pertemuan dengan para wakil agama lain. Menjadi anggota MUI tentu saja memberikan ganjaran pribadi, tetapi ada banyak pimpinannya yang benar-benar percaya bahwa Majelis ini memungkinkan mereka berbuat sesuatu yang bermanfaat bagi umat. Namun, posisi mereka kadang-kadang menuntut mereka melakukan kompromi yang tidak mudah, membuat mereka menjadi sasaran kritik umat Islam sendiri. Ketua MUI pertama, pengarang yang sangat produktif sekaligus ulama reformis yang sangat terkenal, HAMKA. Ia mengundurkan diri pada tahun 1981 setelah mengeluarkan fatwa (tentang perayaan Natal bersama) yang sama sekali tidak dapat diterima pemerintah, namun dia menolak mencabutnya. Ketua yang menggantikannya, KH. Syukri Ghozali, bertindak lebih hati-hati.

Perkara paling emosional yang menyebabkan majelis ini benar-benar berselisih paham dengan umat Islam selama beberapa tahun lalu adalah pengumpulan dana pembinaan olahraga melalui kupon sumbangan berhadiah yang disponsori pemerintah, Porkas (dan penggantinya, SDSB). Dalam praktiknya, kupon yang mulai beredar pada tahun 1986 ini berfungsi sebagai lotre dan merupakan satu-satunya bentuk perjudian legal di Indonesia. Protes umat Islam segera berdatangan, diwakili para da'i di seluruh negeri. Mereka menuntut pelarangan Porkas. Muhammadiyah dan NU menyatakannya sebagai suatu bentuk perjudian, sehingga haram hukumnya.

Beberapa MUI tingkat propinsi juga mengeluarkan pernyataan yang sama dan meminta pemerintah menghentikannya. MUI pusat tetap diam untuk waktu lama, dengan menganggapnya sebagai perkara yang masih diperselisihkan ulama *fiqh*. Namun akhirnya, MUI Pusat pun mengirimkan sepucuk surat kepada Menteri

Koordinator Kesra (yang juga mantan Menteri Agama, Alamsyah Ratu Perwiranegara). Surat itu, dengan susunan kalimat yang sangat hati-hati, tidak mengutuk kupon undian tersebut atas dasar ajaran agama, tetapi meminta pemerintah "meninjau kembali" kebijakan tersebut, dengan mempertimbangkan dampak-dampak negatifnya terhadap masyarakat. Sementara itu, ketua komisi fatwa MUI pusat, Prof. Ibrahim Hosen, mengajukan argumen-argumen yang ingin mengatakan bahwa bentuk perjudian yang dilarang dalam Islam, *maysir* (permainan judi antara dua orang di mana salah seorang memperoleh untung dengan merugikan lawannya), berbeda dengan lotre, dan karena itu Porkas tidak haram. Argumen ini melahirkan protes keras dari banyak umat Islam. Ulama independen menolak argumen Hosen dan mengeluarkan fatwa yang mengharamkannya. Pemerintah memberikan indikasi yang jelas, akan melanjutkan Porkas karena kupon undian ini diperlukan untuk menyediakan dana cukup besar bagi pembinaan kegiatan olahraga dan pemuda. Secara pribadi, beberapa pimpinan MUI sangat keberatan terhadap Porkas, namun mereka memilih tetap menahan diri tidak angkat bicara, walaupun ada desakan terus-menerus dari seluruh lapisan umat Islam agar mereka bersikap tegas. Lebih dari perkara yang lain, perkara Porkas telah menyebabkan MUI kehilangan kepercayaan dari sebagian besar umat Islam di Indonesia.[28]

Bidang lain di mana MUI memainkan peranan penting adalah pemasyarakatan program Keluarga Berencana (KB). Pada mulanya ada penolakan terhadap gagasan KB, sebagian karena alasan keagamaan. Ulama diminta ikut serta, bersama pejabat pemerintah, dalam kampanye-kampanye mempropagandakan program KB. Kemudian MUI diminta memberikan dukungan dengan cara mengeluarkan

[28] Sebuah survai yang sangat baik mengenai perkara Porkas diberikan oleh Badri Yatim (Yatim, 1987). Pembelaan Ibrahim Hosen terhadap Porkas dan Fatwa Ulama Jawa Barat kemudian diterbitkan secara terpisah: Hosen, 1987; Badan Kerjasama Pondok Pesantren, 1986. Harus dicatat bahwa pembelaan Ibrahim Hosen terhadap lotre ini, di samping sangat cocok secara politik, sepenuh sejalan dengan fiqh tradisional; namun, fatwa itu sangat berlawanan dengan pendapat umum umat Islam Indonesia.

fatwa. Meskipun banyak ulama yang secara pribadi masih ragu atau benar-benar menolak pemakaian kontrasepsi karena alasan agama,[29] pemerintah mendapatkan cukup banyak pula ulama yang bersedia ikut serta dalam kampanye ini, yang tampaknya punya andil besar atas keberhasilannya. Di antara mereka yang pada prinsipnya dapat menerima KB, juga ada keberatan serius atas pemakaian IUD, yang justru merupakan metode paling disukai pemerintah. Keberatan terhadap IUD itu dikarenakan cara pemasangannya, yang berarti bahwa aurat perempuan akan dilihat dan malah disentuh orang lain yang bukan muhrimnya. Pakar *fiqh* Ibrahim Hosen, yang pembelaannya atas Porkas disebutkan di atas, pada tahun 1970 mengemukakan penalaran yang kuat memperbolehkan pemakaian metode kontrasepsi tersebut.[30] Namun ini tetap merupakan pendapat minoritas. Karena terjadi silang pendapat sangat tajam di antara para ulama, MUI tidak mengeluarkan fatwanya hingga 1983. Setelah pertimbangan yang lama, MUI akhirnya memutuskan bahwa pada prinsipnya KB dapat diterima Islam demi menjaga kemaslahatan umat, asalkan dilakukan secara sukarela. Beberapa persyaratan ditetapkan untuk pemakaian IUD, sementara tubektomi, vasektomi, dan aborsi ditolak tegas.[31]

Lagi-lagi, fatwa ini pun mendapat tentangan dari sekelompok besar umat. NU, meskipun memperbolehkan pemakaian kontrasepsi, tidak setuju dengan nalar MUI; organisasi ini mengeluarkan fatwanya sendiri, berdasarkan argumen-argumen yang lebih tradisional.[32]

---

[29] Majelis Tarjih Muhammadiyah pada tahun 1968 memutuskan bahwa kontrasepsi bertentangan dengan ajaran Islam, dan hanya diperbolehkan dalam keadaan darurat. Kelompok Islam puritan, Persatuan Islam, bahkan menentangnya lebih keras.

[30] Argumen ini menyebutkan adanya kebutuhan yang sangat mendesak (darurat); diuraikan bahwa kebutuhan tersebut muncul karena adanya ancaman kelebihan penduduk, yang akan membahayakan kesejahteraan umat.

[31] Majelis Ulama Indonesia, 1984, hlm. 155-174. IUD diperbolehkan jika dipasang oleh seorang dokter perempuan atau dengan didampingi suaminya atau wanita lain. Mengenai metode yang ditolak, ada pengecualian jika seorang ibu menderita penyakit keturunan yang serius dan mengancam kesehatan psikologisnya.

[32] Syansuri, 1982. Fatwa tersebut mengikuti penalaran Ghazali mengenai bolehnya coitus interruptus ('azl) sebagai cara pencegahan kehamilan.

Banyak pihak di tubuh Muhammadiyah dan Persis tetap menentang keras program KB. Namun, banyaknya keberatan masyarakat terhadap program KB itu dapat teratasi karena adanya dukungan MUI. Pemerintah menerima keberatan-keberatan MUI terhadap aborsi, tubektomi dan vasektomi, yang kemudian tidak dipropagandakan secara resmi meskipun diam-diam masih dipraktikkan.

Kesimpulan

Tidak ada banyak ulama yang merasa telah dapat mengatasi dilema yang inheren dalam hubungan ulama-ulama secara memuaskan. Sebagian besar para ulama merasa bahwa ada banyak hal yang berjalan tidak sebagaimana mestinya, misalnya korupsi, kemiskinan dan ketidakadilan, pergaulan bebas remaja, merajalelanya perjudian dan narkoba, kegiatan gereja dan misi Kristen konon semakin sukses, atau tidak adanya demokrasi dalam kehidupan politik dan ekonomi. Namun, mereka tidak tahu bagaimana cara bertindak. Menarik diri dari kehidupan politik dalam semua bentuknya berarti menolak menerima tanggung jawab sosial yang berada di pundaknya, sementara menjalin hubungan yang dekat dengan kekuasaan akan menjauhkannya dari sikap independen. Melakukan oposisi terang-terangan terhadap pemerintah dicela dalam tradisi Sunni, karena hal itu akan menimbulkan kekacauan *(fitnah)*. Dalam pandangan ulama banyak, cara terbaik adalah mengambil sikap kritis moderat, agar dapat mencapai perbaikan kecil tanpa konflik, namun banyak umara yang tidak toleran sama sekali terhadap kritik, betapapun moderatnya dia. Kritik terbuka umat Islam terhadap pemerintah telah dibungkam secara efektif. Suara ulama yang blak-blakan mengoreksi kejanggalan-kejanggalan sosial pun jarang lagi terdengar. Bahkan, di tengah-tengah gencarnya aksi protes atas penyitaan tanah dan penggusuran tani yang banyak terjadi pada akhir dasawarsa 1980-an, ulama tetap membisu.

Barangkali tepat untuk menutup tulisan ini dengan sebuah hadis lain yang sering saya dengar dikutip ulama dalam konteks ini:

> Barangsiapa menyaksikan kemungkaran, hendaklah ia mengoreksinya dengan tindakan; jika dia tidak dapat berbuat demikian, hendaklah dia melakukannya dengan kata-kata (yakni memberi peringatan atau menyampaikan protes); dan jika hal ini pun tidak dapat dilakukan, hendaklah ia melakukannya dengan hatinya (yakni, penolakan dengan diam atau, menurut sebagian, dengan berdoa kepada Allah).

Kebanyakan dari mereka tampaknya merasa terbebaskan karena adanya alternatif ketiga ini, walaupun hadis ini ditutup dengan peringatan bahwa "cara yang terakhir ini adalah pertanda dari lemahnya iman seseorang".[33]

[33] Saifuddin Zuhri, Menteri Agama pada zaman Demokrasi Terpimpin, mengutip hadits ini dan menjelaskan implikasi politiknya dalam memoarnya: Zuhri, 1987, hlm.135-136.

Bab 5

Fundamentalisme Islam: Agama atau Gejala Sosial?

Istilah "fundamentalisme", kalau dipakai dalam konteks Islam, segera memberikan kita gambaran tentang apa yang dimaksud, tetapi ketika kita mencoba mendefinisikannya, ternyata sukar menemukan rumusan yang tepat dan yang dapat disetujui orang banyak. Sudah cukup diketahui bahwa istilah ini berasal dari suatu konteks kebudayaan dan agama yang berbeda. Dalam konteks asalnya, yaitu Amerika Serikat pada abad ke-19, istilah "fundamentalisme" dulu (dan hingga sekarang) memiliki makna yang lebih tepat: penegasan kembali keyakinan akan kebenaran Perjanjian Lama secara harfiah, di tengah gempuran ilmu pengetahuan modern, terutama teori evolusi. Wujudnya yang paling mencolok adalah kreasionisme, pembelaan atas kepercayaan mengenai penciptaan yang berlawanan dengan teori evolusi Darwin. Gerakan-gerakan di dunia Muslim yang disebut "fundamentalis" memiliki latar belakang intelektual dan politik yang berbeda, sehingga pemakaian istilah yang sama atas mereka mungkin tidak akan membantu mengantarkan ke arah pemahaman yang lebih baik.

Istilah ini, sebagaimana dipakai sekarang, pada umumnya bernada menghakimi. Walaupun ada sebagian kecil Muslim yang menyebut diri mereka sendiri dan pendiriannya dengan istilah yang sama (sebagai *al-ushuliyyah al-islamiyyah,* misalnya), istilah itu lebih umum dipakai untuk mengkritik atau mengejek kelompok lain —hampir sama dengan halnya istilah "fanatik". Istilah ini cenderung digunakan untuk menyebut mereka yang berpikir, berbicara, berperilaku dan berpakaian dengan cara berbeda dari kebanyakan orang. Karena itu,

lebih mudah mengatakan apa dan siapa yang *tidak* dimaksud dengan "fundamentalis" ketimbang apa arti istilah ini sebenarnya. Di samping itu, ada juga anggapan bahwa kaum fundamentalis bersikap menentang tatanan politik yang sedang berlaku. Kelompok Muslim yang bersikap oposisi seringkali dicap sebagai "fundamentalis", walaupun mereka mungkin terdiri dari berbagai aliran, dengan perbedaan-perbedaan keyakinan yang cukup besar. Sebaliknya, kelompok-kelompok yang dianggap sebagai fundamentalis karena alasan-alasan lain, juga gampang dicurigai sebagai kelompok yang berpotensi melakukan subversi politik.

Meskipun ada keberatan-keberatan serius tentang kegunaan konsep fundamentalisme, kita dihadapkan dengan kenyataan bahwa istilah ini semakin banyak dipakai dan kita pun menggunakannya karena tidak ada istilah lain yang lebih tepat, paling tidak dalam perbincangan informal. Sepanjang artikel ini saya akan tetap memakai istilah ini dengan cara senetral mungkin, untuk menyebut *semua gerakan dan ideologi yang menempatkan wahyu dan ajaran-ajaran yang diyakini berasal dari wahyu* (nilai-nilai Islam, ekonomi Islam, negara Islam) *di atas semua sumber legitimasi lainnya* (seperti tradisi setempat, pengalaman mistik, humanisme, rasionalisme, undang-undang sekular, dan perjanjian internasional).[1]

Betapa problematiknya konsep "fundamentalisme Islam" ini dapat diilustrasikan dengan mengemukakan dua negara Muslim, contohnya Iran dan Arab Saudi. Pemerintah Saudi mengikuti interpretasi Islam Wahabi, yang sering dianggap sebagai fundamentalisme Islam *par excellence* (yang paling khas). Namun, atas nama Islam pula ia ditentang oleh kelompok Muslim radikal (Juhaiman dkk.), yang pada tahun 1979 menduduki Masjidil Haram di Mekah. Padahal, kelompok yang terakhir ini oleh kebanyakan pengamat juga dianggap sebagai kaum

[1] Definisi ini mencantumkan baik gerakan politik yang bercita-cita mendirikan negara Islam maupun gerakan non-politik yang menekankan agama sebagai disiplin pribadi (yang pertama dinamakan 'Islamisme' dan yang terakhir 'neo-fundamentalisme' oleh Olivier Roy dalam buku terkenal mengenai memudarnya Islam politik: Roy, 1994).

fundamentalis. Jadi, baik penguasa maupun oposisi keras disebut "fundamentalis."[2]

Demikian pula, di Iran pasca-revolusi gerakan oposisi terhadap rezim baru yang paling penting adalah *Mujahidin-i Khalq,* gerakan yang juga mengaku berjuang untuk menciptakan tatanan politik yang didasarkan atas Islam. Baik para aktivis gerakan ini maupun faksi ulama yang sekarang sedang berada di tampuk kekuasaan dulunya adalah bagian dari gerakan oposisi militan pada masa Syah (*Mujahidin-i Khalq* menempuh risiko yang lebih besar dan berkorban lebih besar). Keduanya pada saat itu dicap "fundamentalis" oleh rezim Syah, walaupun terdapat perbedaan-perbedaan ideologis sangat besar di antara keduanya.[3]

Perilaku politik serupa yang mengatasnamakan Islam kadang-kadang juga didasarkan atas berbagai interpretasi yang sangat beragam tentang Islam, dilegitimasi oleh ideologi-ideologi Islam yang sangat berbeda, yang semuanya tergantung kepada konteks politiknya masing-masing. Tuntutan politik kelompok-kelompok oposisi Islam fundamentalis berbeda-beda dari satu negara dengan negara lainnya. Tuntutan-tuntutan itu tampaknya lebih tergantung kepada berbagai faktor situasional ketimbang kepada serangkaian gagasan "fundamentalis" yang sangat lugas. Mengutip ungkapan seorang pengamat, "sementara beberapa kelompok fundamentalis di Mesir mengkritik kebijakan ekonomi Anwar Sadat sebagai kebijakan yang menguntungkan orang-orang kaya, kelompok-kelompok Islamis di Syria lebih mendukung kebijakan yang mengutamakan kepentingan

---

[2] Belakangan diketahui bahwa para pemberontak ini, sebagaimana para penguasa sendiri, adalah Muslim Sunni dan menganut faham Salafi yang tak jauh berbeda; lihat Hegghammer & Lacroix 2007. Situasinya menjadi lebih rumit ketika kita juga mempertimbangkan gerakan-gerakan protes orang Syiah yang merupakan minoritas cukup penting di Arab Saudi. Mengenai aspek ini, lihat: Goldberg 1986.

[3] Pemerintah Syah biasanya menjuluk Mujahidin-i Khalq sebagai "reaksi hitam merah", pemakaian istilah yang mengindikasikan betapa sulitnya meletakkan kaum militan Islam sosialis (yang diilhami Syari'ati) ini dalam dikotomi Kiri-Kanan konvensional. Faksi Khumaini hanya disebut "reaksi hitam" dalam terminologi resmi. Uraian historis yang baik mengenai gerakan Mujahidin dan ideologinya adalah karya Abrahamian 1989.

kelas menengah-keatas ketimbang kebijakan-kebijakan pemerintah yang sosialis dan berorientasi pedesaan. Di Tunisia dan Aljazair, perhatian utama kelompok-kelompok Islamis adalah pengajaran bahasa Arab. Terakhir, ada pula kelompok-kelompok di Arab Saudi yang merasa bahwa pemerintah sudah melangkah terlalu jauh dalam proses modernisasi" (Dessouki 1982: 9). Pada konteks tertentu pengamat biasanya akan menempatkan mereka pada spektrum politik kanan atau ekstrem kanan, namun pada konteks lain mereka dipandang sebagai kelompok kiri. Jelaslah, tidak banyak pemahaman yang dapat diperoleh dengan menggumpalkan seluruh gerakan yang beragam ini menjadi satu, di bawah label "fundamentalisme". Orang tidak boleh sekali-sekali menganggap sepi luasnya jurang perbedaan dalam hal ideologi, organisasi, dan perilaku di kalangan mereka.

Pendekatan Sosiologis

Dalam karya-karya ilmu sosial dan politik, khususnya yang disusun oleh para pengarang bermazhab teori modernisasi, gerakan fundamentalis umumnya dianalisa sebagai reaksi penolakan terhadap modernitas. Dengan cara demikian, kompleksitas gerakan ini direduksi ke dalam beberapa faktor yang dianggap relevan secara. sosiologis. Penyederhanaan itu mempermuda perbandingan antara berbagai gerakan fundamentalis Kristen di Barat dengan gerakan-gerakan politik agama dalam konteks budaya lainnya, seperti gerakan Khalistan di kalangan kaum Sikh, atau gerakan Hindutva (revivalisme Hindu) di India. Beberapa faktor sosial yang relevan memang dapat ditemukan dengan menggunakan pendekatan ini, misalnya latar belakang banyak aktivisnya yang umumnya berasal dari kota kecil, latar belakang kelas mereka (orangtua para aktivis biasanya adalah kelas menengah ke bawah, para aktivis telah mengalami peningkatan status sosialnya namun peningkatan itu tidak secepat dan setinggi yang mereka harapkan), dan peranan perpindahan penduduk ke kota-kota sebagai katalisatornya. Ambruknya keluarga tradisional, sebagai akibat proses transisi menuju masyarakat industrial, dan mobilitas

yang meningkat serta masuknya banyak perempuan ke lapangan kerja (non-domestik), juga merupakan faktor penting, yang menyebabkan adanya kerinduan nostalgik akan "nilai-nilai keluarga" dan mendorong usaha-usaha militan untuk memberlakukannya kembali, baik di Dunia Kristen maupun di Dunia Islam.[4]

Dalam bentuknya yang sangat sederhana (dan sayangnya, sangat umum terjadi), penjelasan semacam ini tidak lebih dari sebuah mata rantai penalaran yang melingkar-lingkar. Pertama, fundamentalisme secara implisit didefinisikan sebagai sebuah reaksi atau perlawanan terhadap modernisasi (sehingga gerakan-gerakan yang tidak mengandung unsur-unsur perlawanan tidak dianggap sebagai gerakan fundamentalis). Kemudian gerakan-gerakan yang cocok dengan definisi tadi dijelaskan sebagai … reaksi terhadap modernitas. Demikian penjelasannya sudah inheren di dalam definisi dan tidak memerlukan usaha pengkajian serius mengenai gerakan-gerakan yang dibicarakan.

Ini bukanlah satu-satunya kelemahan paradigma modernisasi dalam menganalisa gejala-gejala keagamaan. Asumsi dasar yang sejak lama dianut adalah bahwa sekularisasi dan rasionalisasi merupakan hal yang inheren dalam modernisasi. Keduanya bukan hanya merupakan perkembangan baik dan positif, tetapi bahkan merupakan perkembangan yang tak terelakkan. Agama masuk ke dalam rumus ini hanya sebagai faktor penghambat yang pada akhirnya akan hilang. Kebangkitan agama yang dapat diamati di seluruh dunia tidak punya tempat dalam paradigma ini, kecuali jika ia dapat dijelaskan sebagai sesuatu yang tidak benar-benar religius tetapi sebagai gejala politik atau sosial.

Salah satu masalah yang tak bisa diuraikan oleh penjelasan sosiologis bermatra tunggal ini adalah kenyataan bahwa kebanyakan gerakan "fundamentalis" dengan sangat yakin mengaku sebagai

[4] Sivan, dalam bab pertama bukunya (1985), menyajikan sebuah antologi memukau yang memuat ungkapan antimodernis dari pers fundamentalis Arab. Kebanyakan tidak berbeda dengan hal-hal yang dapat dikutip dari pers fundamentalis Kristen Amerika.

pewaris intelektual langsung dari sebuah tradisi "fundamentalis" panjang dalam Islam, dengan Ahmad ibn Hanbal, Ibn Taymiyyah dan Muhammad ibn Abdulwahhab sebagai pendahulu mereka. Akar-akar intelektual ini jelas mendahului modernitas sehingga kehadirannya tidak dapat ditafsirkan semata-mata sebagai reaksi terhadap modernisasi. Lebih dari itu, kebanyakan kelompok fundamentalis tidak menunjukkan sikap yang mati-matian menentang modernitas, mereka tidak terbelakang dalam hal pemanfaatan produk-produk ilmu pengetahuan dan teknologi paling mutakhir. Fundamentalisme, jika istilah ini punya validitas empiris, tidak boleh disamakan dengan perlawanan terhadap modernitas.

Aliran berfikir lain yang juga berpengaruh dalam analisa sosial adalah yang berasal dari tradisi Marxis. Pada dasarnya, aliran ini menganalisa gerakan keagamaan sebagai sesuatu yang mewakili dan membela kepentingan-kepentingan lain, yang terutama bukan bersifat keagamaan. Ajaran-ajaran yang dinyatakan sebagai dasar dan tujuan suatu gerakan dipandang sebagai ideologi belaka, sebuah jalinan pembenaran yang menyelubungi masalah-masalah yang sebenarnya. Contoh klasik analisa sosial semacam ini adalah kajian Friedrich Engels mengenai Perang Petani Jerman. Dalam analisanya, Engels menyoroti sebuah konflik yang tampak sebagai konflik agama, namun yang sebenarnya terjadi menurutnya—adalah perjuangan kelas petani miskin melawan para penindas mereka. Analisa jenis ini seringkali sangat masuk akal dan dipakai juga oleh banyak sejarawan dan ilmuwan sosial non-Marxis. Kajian sangat cemerlang mengenai gerakan-gerakan Ratu Adil abad ke-19 di Jawa yang dilakukan sejarawan Indonesia, Sartono Kartodirdjo (1972, 1973), merupakan salah satu kasusnya. Walaupun lebih serius dalam mengkaji dimensi keagamaan dari gerakan-gerakan tersebut (jauh lebih serius ketimbang yang biasanya terjadi dalam mazhab pemikiran modernisasi), analisa jenis ini menekankan bahwa di bawah gerakan atau konflik yang bersifat keagamaan itu ada faktor-faktor lain yang memainkan peranan yang lebih menentukan. Bagi seorang Marxis dogmatis, satu-satunya faktor

penyebab yang relevan adalah konflik kelas. Namun, analisanya yang paling mutakhir mempertimbangkan kombinasi antara faktor politik dan faktor ekonomi.

Satu analisa halus mengenai sebuah gerakan "fundamentalis" dalam kerangka pendekatan ini adalah kajian Clive Kessler mengenai bangkitnya PAS (Partai Islam Se-Malaysia) di Kelantan (Kessler 1974, 1978). Walaupun memberikan perhatian yang cukup memadai kepada gagasan-gagasan dan diskusi keagamaan tanpa mereduksi hal yang bersifat keagamaan menjadi masalah kepentingan material belaka, pengarang berusaha menunjukkan bahwa PAS juga mewakili kepentingan sekelompok orang tertentu yang hampir dapat dideskripsikan sebagai sebuah kelas. Dalam konteks budaya yang lain, mereka mungkin tidak akan mengungkap protes mereka dengan bahasa agama. Masih mengenai Malaysia, penjelasan yang hingga kini tetap paling meyakinkan mengenai "kebangkitan Islam" di negara itu, yang semakin mencolok selama tahun 1980-an, adalah analisa Chandra Muzaffar (1987). Muzaffar tidak menekankan latar belakang konflik kelas, melainkan dimensi etnis. Orang Melayu, yang menganggap diri mereka sebagai pemilik negerinya yang sah, berada dalam posisi genting karena mewakili hanya sedikit di atas 50% penduduknya, dan merasa terancam oleh orang Cina dan India yang lebih sukses dalam berbagai usaha. Karena identitas Melayu dan Islam umumnya dianggap sama saja, orang Melayu terdorong untuk mengekspresikan kekhawatiran mereka dan menyublimasikan perasaan inferioritas mereka dengan mengumandangkan alternatif-alternatif Islami. Uraian ini dapat menerangkan, paling tidak, perbedaannya dengan kasus Indonesia, di mana perimbangan demografis tidak begitu membuat kaum pribumi merasa terancam, sehingga fundamentalisme hanya merupakan gejala marginal.

Dalam kasus yang lain lagi, gerakan-gerakan fundamentalis dianalisa sebagai gerakan protes politik, yang anggota-anggotanya secara sadar atau tidak sadar memilih wacana Islam dalam menyuarakan sebuah protes yang pada dasarnya bersifat politik.

Banyak anggota gerakan fundamentalis yang barangkali menolak pembedaan yang dibuat di sini antara masalah keagamaan dan masalah politik. Mereka menyatakan bahwa Islam pada dasarnya bersifat politik, namun mereka akan berhati-hati membedakan antara konsep Islam mengenai keadilan sosial dan konsep-konsep yang berasal dari gerakan saingannya, gerakan sosialis misalnya. Karena banyaknya (meski tidak semua) gerakan fundamentalis yang sekaligus juga (namun tidak semata-mata) merupakan gerakan protes politik, maka pertanyaan yang muncul adalah: kenapa dan dalam kondisi bagaimana protes politik diekspresikan dalam istilah-istilah keagamaan? Kenapa ekspresi ketidakpuasan politik yang diekspresikan dalam bahasa agama meningkat begitu dramatis pada periode yang lalu?

Dimensi-Dimensi Teologis Fundamentalisme Islam

Dapatkah kita mengidentifikasi sebuah teologi fundamentalis yang khas? Para pengamat yang berpengetahuan mengenai sejarah pemikiran Islam cenderung menggunakan istilah fundamentalisme terutama untuk menyebut gerakan puritan Islam yang melanjutkan tradisi intelektual Ibn Taymiyyah-Muhammad bin Abdulwahhab.[5] Menurut pendapat yang lazim, sikap para Sufi dan sikap dasar gerakan reformis-puritan itu saling bertolak belakang, tetapi dalam praktik ternyata terdapat berbagai bentuk kombinasi antara keduanya, dalam bentuk tasawuf puritan atau gerakan pemurnian yang bercorak sufistik (Bruinessen, 2009). Di Indonesia, kebanyakan gerakan fundamentalis berada di kubu reformis dalam bidang teologi (aqidah) dan menolak mazhab. Baik yang bersifat gerakan politik maupun yang non-politik menekankan pemurnian agama dari unsur lokal dan *bid`ah* lainnya. Agaknya benar bahwa kaum radikal Muslim di Indonesia lebih

[5] Fazlur Rahman, dalam sebuah survai tentang gerakan-gerakan Islam mutakhir, bahkan memperkenalkan istilah "neofundamentalisme" untuk gerakan-gerakan ini (dalam skemanya istilah asli "fundamentalis" hanya digunakan untuk menyebut gerakan Wahhabi akhir abad ke-18), dan istilah tersebut lebih dipopulerkan melalui tulisan-tulisan Olivier Roy. Lihat Rahman, 1981; Roy, 1994. Belakangan gerakan-gerakan puritan ini lebih sering disebut "Salafi."

banyak berasal dari latar belakang reformis ketimbang tradisionalis. Di Malaysia, yang terjadi justru sebaliknya. Dibandingkan dengan Indonesia, di Malaysia gerakan fundamentalis (yang bergerak untuk tujuan pembentukan masyarakat/negara Islam) lebih menonjol, namun hampir semua gerakan radikal ini tradisionalis dalam masalah ibadah, dan sangat dipengaruhi ajaran-ajaran Sufi.

Namun, satu hal yang menjadi persamaan semua gerakan fundamentalis Islam adalah penolakan tegas mereka terhadap sekularisme dan sekularisasi (sikap yang sama juga banyak menjadi persamaan mereka dengan gerakan fundamentalisme Kristen). Pengamatan ini mungkin menyerupai pengamatan para sosiolog yang mereduksi semua fundamentalisme sebagai sebuah perlawanan terhadap modernitas belaka, tetapi yang saya maksudkan sangat berbeda. Saya tidak bermaksud menjelaskan gerakan-gerakan fundamentalis sebagai semata-mata sebuah reaksi atas proses sekularisasi, tetapi yang saya maksudkan adalah bahwa sikap antisekularisme merupakan unsur penting dari ideologi gerakan-gerakan ini. Sikap antisekularisme ini tidak hanya dipahami sebagai respons terhadap perkembangan modern, tetapi sebagai arus tandingan yang sudah hadir dalam sejarah Islam hampir sejak masa awal kelahirannya. Sekularisme dengan berbagai tingkatannya, suka atau tidak suka, telah menjadi hal yang biasa terjadi sepanjang sejarah Islam. Kompromi yang tidak nyaman antara syari'ah dan *qanun* (undang-undang yang dirumuskan sultan) telah menyertai perkembangan Islam hampir sejak awal kelahirannya. Sejak lama, sudah ada sekelompok kecil pemikir yang menentang kompromi ini. Para pemikir ini diakui oleh para fundamentalis sekarang sebagai pendahulu mereka. Istilah "desekularisasi" barangkali baru namun memancarkan nada responsif, dan para pendukungnya merasa bahwa mereka berdiri di atas sebuah tradisi yang panjang dan mulia, bukan pasukan kesiangan dalam perang terakhir melawan proses modernisasi yang tak terelakkan.[6]

[6] Kajian Sivan (1985) lebih jelas ketimbang yang lain dalam menggambarkan sejauh mana pemikiran fundamentalis Arab kontemporer punya akar dalam pemikiran

Kaum fundamentalis ingin meletakkan syariat, hukum Ilahi, di atas hukum buatan manusia. Adanya dorongan untuk menerapkan syariat ini barangkali merupakan kriteria paling tepat untuk membedakan fundamentalisme Islam dengan gerakan Islam pada umumnya, sebuah definisi minimum. Sebagai sebuah kriteria, ia tidak merujuk kepada karakteristik sosial gerakan ini tetapi lebih kepada aspek-aspek yang bersifat doktrinal. Tentu saja, ia masih mencakup sangat banyak ragam kaum Muslim karena tidak banyak orang Islam yang berani menyatakan bahwa mereka tidak menginginkan penerapan syariat. Di Indonesia, gerakan Darul Islam berjuang melawan pemerintah Republik Indonesia yang sekular, dengan harapan dapat mendirikan Negara Islam Indonesia yang berdasarkan syariat. Namun, kalangan kelompok pendukung pemerintahan Republik, baik NU maupun Masyumi, dua partai politik Islam besar, juga berjuang untuk mendapatkan pengakuan resmi atas syariat melalui Piagam Jakarta. Piagam Jakarta ini dimaksudkan sebagai bagian dari Mukadimah UUD 45 dan berisi pernyataan bahwa warga negara Indonesia yang beragama Islam berkewajiban menjalankan syariat (dalam hal ini merujuk, terutama, kepada penunaian salat, puasa dan zakat).[7] Dukungan untuk Piagam Jakarta datang dari para tokoh yang mewakili sebagian besar umat Islam Indonesia, dan agaknya benar bahwa sekarang pun semakin banyak persentase umat Islam Indonesia yang ingin, *dalam kondisi-kondisi ideal,* menyaksikan—paling tidak sebagian—syariat diterapkan di sini.[8] Haruskah semua Muslim ini

---

para pemikir Islam abad tengah seperti Ibn Taymiyyah.

[7] Piagam Jakarta akhirnya ditolak dalam sidang Konstituante oleh mayoritas besar anggotanya. Jelaslah, Muslim abangan Indonesia (yang pada tahun 1950-an melampaui bilangan kaum Muslim yang taat, santri) tidak begitu tertarik kepada gagasan bahwa negara seharusnya mewajibkan mereka melaksanakan kewajiban agama. Mengenai perdebatan ini lihat Boland 1982: 25-27, 90-101; Maarif 1985.

[8] "Dalam kondisi-kondisi ideal" merupakan klausus pengelakan paling terkenal yang memungkinkan penundaan pemberlakuan hukuman hudud menyeluruh sehingga batas waktu yang belum ditentukan. Sepanjang masih ada alasan ekonomis bagi orang untuk mencuri, dengan kata lain sejauh keadilan sosial dan ekonomi yang menyeluruh belum tercapai, menurut sebuah penalaran yang sangat dikenal, berarti kondisi

dicap fundamentalis?

Jelaslah, tidak semua pengikut NU dan Masyumi dapat disebut fundamentalis dalam pengertian yang ketat. Barangkali, kita harus lebih eksplisit dan berbicara tentang penerapan syariat tidak hanya dalam kehidupan personal (yang menyangkut salat, puasa, zakat, perkawinan dan warisan) tetapi juga dalam kehidupan sosial dan politik. Akibatnya, mereka yang disebut fundamentalis adalah orang-orang yang mempropagandakan sebuah alternatif terhadap tatanan yang sudah mapan. Namun, dalam hal ini pun kita masih harus melihat berbagai ragam sikap yang mereka pilih. Terdapat kelompok fundamentalis yang membentuk komunitas utopian sebagai alternatif terhadap masyarakat mapan, seperti gerakan Darul Arqam di Malaysia (sebelum dilarang), ada pula gerakan yang berusaha mengubah individu dan masyarakat melaui dakwah seperti Jama'ah Tabligh dan barangkali Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, komunitas yang terdiri dari orang yang merasa teralienasi dari masyarakat sekular seperti halnya kelompok Warsidi di Talangsari Lampung[9], serta kelompok-kelompok yang secara aktif terus berusaha menumbangkan tatanan politik melalui cara-cara kekerasan, seperti kelompok pembunuh Anwar Sadat di Mesir. Jenis-jenis fundamentalis pertama berusaha mempersiapkan masyarakat sekitarnya untuk perubahan ke tatanan sosial yang lebih "Islami", dengan menampilkan diri mereka sendiri sebagai teladan kongkret atau dengan melakukan dakwah lisan. Sedangkan dua jenis fundamentalis yang terakhir mewakili pola *hijrah* dan *jihad*.

masyarakat masih jauh dari yang ideal, sehingga penerapan syari'ah secara harfiyah tidak dapat dijalankan.

[9] Warsidi adalah pemimpin sebuah kelompok kecil orang Islam yang menolak penerimaan ideology Pancasila sebagai satu-satunya asas bernegara dan bermasyarakat untuk Indonesia. Mereka mengundurkan diri ("hijrah") dari masyarakat umum ke Talangsari, desa terpencil di Lampung, di mana mereka menunggu kedatangan sebuah revolusi Islam. Pengajian-pengajian keras Warsidi menarik perhatian pihak militer; ia dipanggil ke KORAMIL tetapi menolak dating. Ketika kesatuan militer datang ke Talangsari untuk menangkap Warsidi, para pengikutnya melawan dengan senjata primitif buatan sendiri. Setelah itu, tentara menumpas seluruh kelompok. LIhat Abdul Syukur, 2003.

Di samping perbedaan-perbedaan yang jelas dalam perilaku politik antara jenis-jenis kelompok ini, terdapat juga jurang perbedaan ideologis dan teologis yang lebar di antara mereka. Beberapa penelitian mutakhir berusaha mengkaji semua gerakan yang bersifat intelektual dan politis di dunia Islam pada satu setengah abad terakhir dibawah label fundamentalis. Kemudian penelitian-penelitian tersebut, berusaha menyusun data yang rumit itu dengan mengembangkan taksonomi-taksonomi (pengelompokan) yang agak *njelimet*. Choueiri (1990) membagi gerakan ini menjadi tiga kelompok yaitu revivalis, reformis, dan radikal. Namun, batas-batas antara ketiganya tetap kabur. Ternyata, kajian ini mencakup rentang pemikiran yang hampir sama luasnya dengan yang diuraikan dalam kajian baru lainnya (Binder, 1988) dengan istilah yang lebih apresiatif, yakni "Liberalisme Islam". Jika dibandingkan dengan istilah lainnya, istilah tersebut lebih menenteramkan telinga khalayak Barat.

Saad Eddin Ibrahim (1980), mengemukakan sebuah klasifikasi dua dimensi yang tampaknya sedikit membantu memperjelas masalah ini: (1) kadar perubahan yang diinginkan (parsial atau menyeluruh) dan (2) apakah perubahan itu harus terjadi terutama pada tingkat individu, tingkat masyarakat, atau keduanya. (Tidak mengejutkan, kebanyakan gerakan fundamentalis ditempatkan dalam kolom yang mewakili perubahan menyeluruh pada tingkat individu dan juga masyarakat).

Pendekatan-pendekatan sosiologis yang reduksionis dapat dikritik karena cenderung mengabaikan aspek-aspek yang membuat masing-masing gerakan "fundamentalis" tersebut berbeda. Pendekatan-pendekatan yang menekankan dimensi teologis (seperti yang lazim dilakukan kajian-kajian Orientalis) dapat membantu menempatkan masing-masing gerakan dalam sejarah pemikiran Islam, namun biasanya tidak berusaha menjelaskan kenapa gagasan-gagasan tertentu punya daya tarik bagi sekelompok orang tertentu dalam kondisi-kondisi tertentu. Percobaan taksonomi yang baru saja disebutkan di atas membuat kita sangat sadar bahwa pengklasifikasian itu tetap saja tidak membuat masalahnya benar-benar jelas.

Kaum Fundamentalis dan Barat

Pada titik ini barangkali tepat untuk mengalihkan perhatian kepada satu unsur penting yang terdapat dalam hampir semua jenis fundamentalisme Islam. Yang membedakannya dengan berbagai jenis gerakan fundamentalisme yang ada dalam agama-agama besar lainnya adalah hubungan yang antagonistik dengan Barat dan sikap defensif terhadap imperialisme, gerakan missi Kristen, orientalisme dan, terutama, zionisme. Sejarah perjumpaan Islam dengan Barat memang unik, begitu juga obsesi-obsesi dan prasangka yang saling dituduhkan secara emosional. Kaum Hindu dan Budha juga pernah berada di bawah kekuasaan penjajah Barat, namun hal ini tidak menimbulkan perasaan adanya ancaman yang sama terhadap identitas mereka.

Salah satu alasan mengapa ada ketegangan antara Islam dan Kristen adalah karena keduanya memiliki begitu banyak persamaan. Mereka memiliki banyak sejarah sakral yang sama (para nabi Semitik sebelumnya) serta banyak persamaan dalam konsep-konsep keagamaannya. Oleh karena itu, kehadiran yang lain lebih dirasakan sebagai saingan teologis. Hal yang sama tidak terjadi dalam hubungan antara agama Kristen dan agama-agama Timur lainnya. Yang lebih penting, selama lebih dari seribu tahun keduanya adalah tetangga sekaligus merupakan saingan politik. Selama abad tengahan, wilayah yang merupakan bagian penting Eropa, Andalus di Spanyol Selatan, merupakan negara Muslim dan pusat perkembangan kebudayaan Muslim, dan tentara-tentara Muslim pun hampir berhasil menaklukan bagian Eropa Selatan yang jauh lebih luas lagi. Pada masa berikutnya, Daulah Usmani menduduki sebagian besar Eropa Tenggara. Dalam waktu lama, Daulah Usmani merupakan ancaman utama bagi kerajaan-kerajaan Kristen di sebelah barat. Bangsa-bangsa Eropa Kristen, pada gilirannya, menggelar Perang Salib, kampanye militer untuk merebut kembali kekuasaan atas kota Jerusalem (Qudus), yang merupakan tanah suci bagi ketiga agama Semitik. Lama sebelum berdirinya negara Israel, konfrontasi antara dunia Kristen dan Islam

terutama berkenaan dengan status Jerusalem.

Kemerosotan Islam dalam bidang politik, ekonomi, dan budaya berbarengan dengan penjajahan Barat atas India, Indonesia, kemudian Mesir. Kapal meriam Inggris menelusuri sungai Tigris sampai Baghdad pada tahun 1820-an. Daulah Usmani sedikit demi sedikit kehilangan wilayah teritorialnya di Eropa Tenggara dan Kaukasus. Pada akhirnya dalam Perang Dunia Pertama, sisa-sisa wilayah Kesultanan Usmani diduduki dan dibagikan oleh Inggris dan Perancis. Puncaknya adalah peristiwa berdirinya negara Israel di tanah Palestina, yang sebelumnya berada di bawah kekuasaan Islam.

Kaum fundamentalis biasanya menganggap kemerosotan itu disebabkan oleh dua faktor, yaitu pengabaian umat Islam sendiri terhadap syariat dan siasat jahat negara-negara Barat, yakni melalui kapitalisme, komunisme, orientalisme dan zionisme. Penyelesaian yang ditawarkan untuk mengatasinya juga sama sederhananya: kembali kepada syariat dan pertarungan tanpa kenal henti melawan kekuatan-kekuatan jahat yang mengancam Islam tersebut. Kebanyakan fundamentalis menganut pandangan dunia Manichaean (seolah-olah segala hal yang terjadi adalah bagian dari peperangan antara *batil* dan *haqq*, antara pasukan Setan dan golongan yang mentaati Tuhan) sehingga mereka kurang bersedia memahami kompleksitas dunia nyata dan senantiasa dihantui perasaan terancam oleh perkembangan baru.

Hal itu menunjukkan kesamaan yang mencolok dengan ideologi-ideologi populis otoriter dalam sejarah Eropa pertengahan abad ke-20, yaitu fasisme dan nazisme. Dua ideologi ini menunjuk musuh-musuh yang sama dalam penjelasan mereka sendiri mengenai dunia, yakni, kapitalisme, komunisme, dan Yahudi. Ideologi-ideologi Eropa ini ternyata punya pengaruh langsung terhadap pemikiran fundamentalis Arab belakangan. Sangatlah ironis bahwa penolakan kaum fundamentalis Muslim terhadap "Barat" sebetulnya sangat dipengaruhi oleh arus pemikiran Barat yang lain.[10]

[10] Salah satu aspek pandangan dunia itu, yaitu teori-teori konspirasi yang melibatkan segala "bencana" (seperti kapitalisme, komunisme, liberalisme, sekularisme,

Tentu saja, saya tidak bermaksud mengatakan bahwa kaum fundamentalis sepenuhnya salah dalam persepsi paranoia mereka mengenai konspirasi anti Muslim. Banyak orang Barat sendiri memandang Islam sebagai ancaman utama terhadap nilai-nilai yang mereka anut. Persepsi mereka mengenai Islam pun sama dangkal dan demoniknya. Selama perang Irak-Iran (1980-1988), banyak orang Barat yang memandang Saddam Hussein sebagai benteng sekularisme yang heroik terhadap ancaman "fundamentalisme" Iran. Karena itu, mereka cenderung tidak menghiraukan catatan pelanggaran HAM yang dilakukan Saddam sendiri. Namun, begitu dia melancarkan invasi terhadap Kuwait (1990), Saddam tiba-tiba tidak hanya dipandang sebagai penjelmaan setan, tetapi seluruh kejahatannya juga dianggap sebagai manifestasi kebrutalan Islam secara keseluruhan. Adalah mengherankan, menyaksikan perubahan citra Saddam di mata banyak Muslim pada saat yang sama, citra dirinya mengalami perubahan berbalik [namun proses pembalikan citranya serupa dengan yang terjadi di Barat], dari "Setan Kecil" berbalik menjadi seorang mujahid *par excellence*. Kebijakan-kebijakan luar negeri pemerintah-pemerintah Barat serta operasi dinas-dinas intelijen mereka, dipengaruhi oleh pandangan anti-Islam yang mereka anut.

Tidak hanya ideologi-ideologi kanan Eropa yang secara tidak langsung memberi dampak terhadap pemikiran fundamentalis Muslim. Banyak konsep-konsep politik yang diadopsi kaum fundamentalis, ketika mereka bangkit melawan pemerintah-pemerintah otoriter, berasal dari pemikiran Eropa zaman Pencerahan, meskipun mereka mengungkapkannya dengan istilah-istilah Arab dan mengklaim bahwa semua konsep itu berasal dari sumber-sumber Islam sendiri. Slogan-slogan tentang keadilan dan persamaan, tuntutan akan adanya institusi-institusi seperti parlemen dan konstitusi mungkin didasarkan atas sebuah rekonstruksi pemikiran Islam. Namun, inspirasinya pada akhirnya mereka ambil dari pemikiran Eropa liberal atau sayap kiri.

---

dan orientalisme) dengan dengan ulah Yahudi, dibahas lebih lanjut dalam Bab 8.

Gagasan-gagasan ini, kebetulan, merupakan bagian penting dari program modernitas bangsa-bangsa Eropa. Karena itu, pemakaiannya, dalam bentuk apa pun, oleh banyak gerakan fundamentalis Muslim lagi-lagi menunjukkan bahwa semua gerakan tersebut tidak dapat begitu saja dicap sebagai gerakan reaksioner atau perlawanan terhadap modernitas. Ideologi-ideologi fundamentalis Islam merupakan fenomena modern dan bagian dari proses modernisasi masyarakat-masyarakat Muslim.

Beberapa Kajian Empiris

Sebagaimana dikatakan, istilah "fundamentalisme" mengandung konotasi sentimen dan menghakimi. Para audiens Barat serta para penguasa di dunia Muslim, merasa khawatir terhadap ancaman yang dihadapkan kelompok-kelompok radikal terhadap tatatan yang sudah mapan. Revolusi Iran, pembunuhan Anwar Sadat, atau popularitas FIS di Aljazair menakutkan banyak orang. Walaupun kebanyakan mereka yang disebut fundamentalis ini adalah orang-orang yang cinta damai, banyak pengamat yang terpukau dan hanya memperhatikan sekelompok kecil kaum fundamentalis yang memang memilih garis keras serta mengangkat senjata atas nama Islam. Diam-diam sering ada asosiasi bahwa semua fundamentalis berpotensi untuk melakukan kekerasan.

Hingga kini, kajian-kajian empiris terbaik mengenai pokok persoalan ini umumnya memusatkan perhatian kepada sisi keras ini, namun para peneliti dalam kasus ini cukup berhati-hati untuk tidak menggeneralisasikan temuan-temuan mereka. Penelitian yang saya maksud adalah sebuah penelitian memukau yang dilakukan Saad Eddin Ibrahim dan rekan-rekannya di American University of Cairo (Ibrahim, 1980 dan 1982). Alih-alih berusaha memahami seluruh fenomena kebangkitan Islam atau membuang-buang waktu mendefinisikan fundamentalisme, mereka memutuskan untuk memusatkan perhatian kepada dimensi kekerasan yang memakai legitimasi Islam. Para peneliti ini mendefinisikan "militansi Islam"

sebagai *"tindakan kekerasan aktual yang dilakukan secara kolektif oleh sekelompok orang melawan negara atau aktor-aktor lain atas nama Islam"*.

Definisi ini tidak mencakup tindakan kekerasan individual atau retorika radikal yang tidak disertai tindakan kekerasan. Istilah ini mencakup tindakan kekerasan yang bersifat defensif maupun ofensif. Dalam kasus-kasus konkret yang diteliti, Ibrahim dan rekan-rekannya mengambil sebagai responden para anggota dua organisasi Muslim radikal yang dipenjarakan karena peristiwa-peristiwa kekerasan. Orang-orang inilah yang menurut definisi ini disebut "kaum militan Islam". Ibrahim cukup berhati-hati, sehingga tidak semua yang dipenjarakan oleh pemerintah sebagai kaum radikal Islam dianggapnya sebagai "kaum militan", dalam arti benar-benar terlibat dalam tindakan-tindakan kekerasan. Terlalu sering, sebuah peristiwa kekerasan kecil dijadikan dalih oleh pemerintah untuk memenjarakan sejumlah besar kaum radikal yang antikekerasan, hanya karena gagasan-gagasan dan kritik yang mereka lontarkan sering merepotkan pemerintah. Ini terjadi di Mesir dan, juga, di berbagai negeri Muslim lainnya.

Militansi Islam, didefinisikan secara demikian, tidak dapat disamakan dengan, ataupun dianggap sebagai sub-kelompok dari, kelompok yang umumnya disebut sebagai fundamentalis. Menjadi jelas, ketika kita merunut berbagai peristiwa dalam sejarah Indonesia mutakhir, yang merupakan contoh-contoh militansi Islam menurut definisi ini. Peristiwa-peristiwa itu mencakup:

- Resolusi Jihad ulama NU yang diikuti pertempuran mempertahankan Surabaya yang dipimpin Bung Tomo pada bulan November 1945;
- pemberontakan Darul Islam (yang melawan Belanda dulu, dan kemudian pemerintah RI);
- pembunuhan massal terhadap mereka yang dianggap terlibat komunisme pada tahun 1965-66 (sebagian besar dilakukan oleh pemuda Islam);
- kegiatan kelompok radikal yang semula disebut "Komando

Jihad" dan kemudian "Kelompok Teror Warman" dan "NII/TII";

- serangan terhadap pos polisi di Cicendo Bandung dan kemudian pembajakan pesawat terbang oleh pengikut da'i radikal, Imran bin Zain, pada awal tahun 1980-an;
- kerusuhan Tanjung Priok pada bulan September 1984;
- penyerbuan terhadap kantor tabloid Monitor pada bulan Oktober 1990.

Beberapa dari kasus ini tidak biasanya disebut sebagai gerakan fundamentalis, terutama kekerasan revolusioner tahun 1945 dan pembunuhan massal 1965-66, yang keduanya dinyatakan sebagai tindakan heroik dan patriotik.

Setelah berhasil menghilangkan kecurigaan kaum militan maupun pemerintah Mesir terhadap penelitian Saad Eddin Ibrahim ini, 34 tahanan diwawancarai untuk waktu yang cukup lama, jumlah seluruhnya empat ratus jam. Wawancara ini menghasilkan informasi rinci tentang ideologi, pengorganisasian gerakan, dan latar belakang sosial kaum militan tersebut. Temuan-temuan penelitian mengenai ideologi anggota kelompok tersebut tidak sangat mengejutkan. Walaupun kaum militan secara tegas menyatakan perlu mewujudkan suatu tatanan ekonomi dan politik Islami, mereka tidak punya gagasan yang jelas dan tuntas mengenai apa yang mereka maksudkan. Mereka menginginkan agar tidak ada kemiskinan atau kekayaan yang berlebihan; upah yang adil bagi pekerja keras yang jujur; pembayaran zakat, dan kemurahan hati pada umumnya. Tidak ada penipuan, penimbunan atau peminjaman uang dengan bunga yang sangat memberatkan, serta sebuah negara yang menjaga kepentingan umat (selalu berpikir tentang kepentingan kolektif tidak ada pernyataan tentang hak-hak pribadi, yang ada hanya hak atas pemilikan); keadilan *('adalah)* dan pemerataan *(qistas);* penghapusan ketidakadilan dan penindasan *(zulm).* Kaum militan ini sangat benci kepada ulama, yang mereka anggap munafik, oportunis dan antek penguasa: julukan populer bagi para ulama ialah "burung beo di mimbar" *(babbaghawat*

al-manabir).

Yang lebih menarik adalah temuan Ibrahim tentang latar belakang sosial kelompok militan. Dalam hal ini tidak ada perbedaan antara kedua kelompok yang diteliti. Mereka semua tinggal di kota besar, namun dua pertiganya mempunyai latar belakang pedesaan atau kota kecil. Kebanyakan mereka adalah kelas menengah dan kelas menengah-bawah, merupakan segmen masyarakat "modern", bukan "tradisional" (maksudnya, bekerja dalam jenis pekerjaan pegawai negeri atau profesional bergaji, bukan pedagang ataupun perajin). Ayah dua pertiga dari mereka adalah pegawai negeri tingkat menengah, dan kebanyakan yang lainnya adalah kelompok berpendapatan menengah-bawah. Kaum militan tersebut berpendidikan relatif tinggi, selalu lebih tinggi dari orangtua mereka (29 dari 34 tahanan itu berpendidikan universitas, kebanyakannya dalam bidang teknik, kedokteran atau disiplin-disiplin ilmu teknis lainnya), bahkan tak seorang pun yang menganggur. Mereka semua berasal dari keluarga yang "normal" dan rukun (tidak ada anak *broken home).* Mereka sama sekali tidak bisa dianggap sebagai orang-orang gagal atau korban dari keadaan yang malang. Namun, Ibrahim menyatakan bahwa latar belakang kelas dan sejarah hidup mereka menunjukkan adanya ketidakselarasan status: mereka punya kualifikasi dan motivasi tinggi, namun tidak punya kesempatan ekonomi atau politik untuk memenuhi harapan mereka. Penjelasan yang ditawarkan Ibrahim mengenai kasus-kasus militansi Islam merupakan sebuah corak tesis *deprivasi relatif* yang sudah sangat dikenal.[11] Ibrahim membuat pengamatan menarik, profil sosial kaum militan Islam sangat serupa dengan mereka yang bergabung dalam

[11] Banyak analisa tentang revolusi, pemberontakan dan gerakan millenarian (gerakan Ratu Adil) menunjuk deprivasi relatif sebagai faktor utama yang menyebabkan manusia memberontak. Orang disebut mengalami deprivasi kalau ia tidak memiliki atau mendapatkan sesuatu yang ia anggap haknya. Disebut deprivasi relatif kalau ia merasakan deprivasi dibandingkan dengan orang atau kelompok lain, atau dibandingkan dengan perkiraan akan masa depannya, kalau kenyataan jauh di bawah harapan. Deprivasi tidak sama dengan kemiskinan; orang kaya pun bisa saja mengalami deprivasi, kalau misalnya usahanya tidak membawa hasil yang dia anggap wajar, sedangkan yang lain lebih sukses tanpa usaha nyata. Lihat buku Ted Gurr (1970) yang sangat berpengaruh.

gerakan-gerakan kiri radikal.

Kesimpulan yang mirip hasil penelitian yang dilaporkan oleh peneliti di Iran dan Turki. Lebih menarik lagi bahwa profil aktivis Islam militan dan kiri militan di sana hampir sama. Ervand Abrahamian, ahli sejarah sosial Iran, telah menganalisa latar belakang kelompok Islam radikal, *Mujahidin-i Khalq* dan kelompok gerilya Marxis *Fida'iyan-i Khalq* di Iran, atas dasar obituari-obituari anggota mereka yang terbunuh (Abrahamian 1980; juga 1989: 224-242). Ternyata profil mereka sangat mirip temuan Ibrahim: umur, latar belakang keluarga, sukses di sekolah, dan sebagainya menunjuk bahwa mereka lebih sukses daripada kebanyakan orang.[12]

Ahli ilmu politik Turki, Dogu Ergil, membagikan sebuah kuesioner kepada 300 kaum radikal sayap-kiri dan sayap-kanan yang sedang menjalani hukuman penjara karena terlibat kekerasan politik di Turki pada akhir tahun 1970-an (Ergil, 1980). Dia juga menemukan kesamaan profil sosial mencolok di antara kedua kelompok ini. Kaum militan Turki sedikit lebih muda daripada kaum militan dalam studi kasus di Iran dan Mesir. Sekitar seperempat dari kaum militan sayap kiri berasal dari latar belakang kelas pekerja. Selain itu, profilnya sama: sebagian besar berlatar belakang kelas menengah dan kelas menengah-bawah (terutama kelas menengah "baru": guru, pegawai negeri), berpendidikan relatif tinggi, benar-benar tidak ada penganggur.[13]

---

[12] Dalam bukunya tentang Mujahidin yang terbit kemudian, Abrahamian menyajikan statistik tentang 101 tokoh dan 8.968 pengikutnya yang terbunuh. Tiga perempat pengikutnya berusia di bawah 25 tahun ketika terbunuh; kebanyakan tokohnya berusia antara 26 hingga 30 tahun. 87 orang dari 101 tokohnya termasuk kelas menengah modern (guru, insinyur, pegawai negeri, dokter, ahli hukum, aparat militer, dan seterusnya). Dari kalangan pengikutnya, 40% termasuk kelas menengah modern dan 45 % lainnya adalah mahasiswa atau sarjana. Kelas menengah tradisional mencapai 8 persen dari tokohnya dan hanya 2,5% dari anggota pengikutnya; kelas pekerja masing-masing 2 % dan 7,5% (Abrahamian, 1989: 224-5).

[13] Kepada kasus-kasus ini kita dapat menambahkan pengamatan seorang antropolog dan analis politik Perancis, yang dikutip Kepel, bahwa "di Tunisia dan Maroko, banyak di antara para da'i muda kaum Islamis, murid atau peniru Syaikh Kisyk (da'i radikal Mesir), ini adalah Marxis-Leninis yang belajar di berbagai universitas di Perancis" (Kepel, 1985: 231).

Temuan-temuan ini bertentangan dengan banyak anggapan umum yang sudah mapan mengenai radikalisme Islam. Sebagaimana dikemukakan Abrahamian, "Sejak Revolusi Iran, sudah banyak artikel di Barat tentang betapa mudahnya Islam sebagai ideologi politik memikat "mereka yang tercerabut", mereka yang mengalami "dislokasi" dan "marginalisasi sosial", kelompok yang "tidak punya" dan kelompok "kelas-bawah", individu-individu yang mengalami "anomi" dan "teralienasi", para petani yang "tercampakkan" dan "kaum konservatif kota-kecil" yang tiba-tiba terdampar di tengah hiruk-pikuk kota-kota modern. Generalisasi-generalisasi tersebut mungkin benar untuk organisasi-organisasi Timur Tengah lainnya, tetapi semua itu pasti tidak berlaku bagi kelompok Mujahidin Iran" (1989: 224). Hal yang sama juga tidak berlaku bagi kelompok militan yang dikaji Ibrahim dan Ergil. Tentu saja, ketiga kajian ini berkenaan dengan subkelompok paling khas dari kaum fundamentalis, orang-orang yang benar-benar telah terlibat dalam kegiatan-kegiatan politik yang menempuh cara kekerasan. Tidak ada alasan mengasumsikan bahwa kebanyakan kaum fundamentalis juga sesuai dengan profil yang sama.[14]

Korelasi statistik antara jenis latar belakang tertentu dan militansi, Islam ataupun ideologi lain, tidak dengan sendirinya merupakan penjelasan. Namun, data dari tiga negara yang dikutip di atas mendukung hipotesis-hipotesis mengenai deprivasi relatif (yang berkenaan dengan kesenjangan antara harapan-harapan yang meningkat dan pencapaian yang tidak memuaskan). Kaum militan itu mencakup orang-orang muda terbaik dari generasinya. Keberhasilan pendidikan dan mobilitas sosial awal (semua responden Ibrahim mempunyai pekerjaan yang berstatus lebih tinggi ketimbang orang tua mereka), memberi mereka alasan untuk meyakini bahwa mereka sudah seharusnya menduduki posisi-posisi pemimpin dalam masyarakat

[14] Sebuah kajian tentang mahasiswa putri Malaysia menunjukkan bahwa mereka yang memandang situasi ekonomi keluarga mereka sedang merosot atau tidak maju-maju lebih berkemungkinan untuk bergabung dalam gerakan dakwah ketimbang mereka yang merasa berkecukupan (Narli, 1991: 117-120).

mereka, ternyata kesempatan itu tak kunjung datang. Kenyataan ini, tandas Ibrahim, mendorong mereka ke arah gerakan politik radikal.

Tentu saja, deprivasi relatif semacam itu tidak serta merta membawa kepada sikap militan. Ada banyak orang yang berasal dari latar belakang sosial dan pendidikan yang sama, namun ternyata tidak menjadi militan. Kelas-kelas menengah baru bukanlah satu-satunya kelompok yang anggotanya mengalami deprivasi relatif. Kelas-kelas lain dalam kenyataannya mungkin harus memikul penderitaan yang lebih parah, namun mereka tidak tertarik kepada radikalisme. Barangkali, di sini saya dapat merujuk kepada penelitian saya sendiri mengenai komunitas pendatang yang hidup miskin di Bandung pada tahun 1983-84 (Bab 1 – 3 dalam buku ini). Kebanyakan tetangga saya di daerah kumuh itu mengalami deprivasi relatif yang serius dan termasuk dalam kategori orang-orang yang lazim dianggap mudah tergiur kepada kegiatan-kegiatan politik radikal. Namun, respons mereka umumnya pasif dan apatis. Hanya dua orang yang saya lihat cenderung kepada fundamentalisme. Keduanya berpendidikan baik dan mempunyai pekerjaan yang memerlukan keahlian tertentu dan relatif bergengsi.

Meskipun korelasi yang ditemukan di sini cukup membantu memberikan penjelasan, akan tetapi, yang dijelaskan adalah militansi, bukan fundamentalisme. Jika kaum militan sayap-kiri dan fundamentalis mempunyai profil sosial yang sama, jelaslah ada faktor-faktor lain yang membuat mereka berbeda. Konteks-konteks budaya dan politik dari negara-negara setempat tampaknya memainkan peranan kunci di sini. Ada keadaan tertentu yang lebih memungkinkan timbulnya respons-respons fundamentalis ketimbang keadaan lainnya. Dalam surveinya tentang sejumlah besar gerakan Islam radikal, Dekmejian (1991) mendaftarkan suatu rangkaian faktor yang dia istilahkan sebagai "lingkungan krisis" dan mungkin memainkan peran dalam munculnya respons-respons fundamentalis, termasuk watak dan kinerja rezim politik yang sedang berkuasa. Sebagaimana dapat kita saksikan di seluruh dunia Islam, peristiwa revolusi Islam di Iran

merupakan contoh yang melahirkan rangsangan bagi berkembangnya fundamentalisme di lingkungan-lingkungan lain.

Represi politik selektif bisa juga menjadi salah satu faktor penting, sebagaimana yang ditunjukkan oleh kasus Turki. Setelah kudeta militer 1980, organisasi mahasiswa dan pemuda baik sayap kiri maupun sayap kanan dilarang, namun kelompok sayap kirilah yang memikul beban lebih berat akibat represi militer tersebut. Pemandangan di kampus-kampus universitas yang umumnya didominasi oleh kelompok sayap kiri tiba-tiba berubah. Generasi mahasiswa barunya mulai memelihara jenggot yang dipangkas rapi, bukan kumis yang kusut, dan mendiskusikan ekonomi Islam, bukan Marxisme. Para mahasiswinya mulai menutup kepala, bahkan jilbab pun bermunculan. Saat itu tampak bahwa masyarakat Turki dalam waktu singkat berubah menjadi masyarakat beridentitas Muslim. Namun, setelah liberalisasi iklim politik digelar secara bertahap, kelompok-kelompok Islam pun mulai kehilangan kembali posisi-posisi dominan mereka. Posisi mereka kemudian memang jauh lebih dominan ketimbang sebelum tahun 1980, namun kelompok kiri kini sedang bangkit kembali merebut posisi mereka dengan segala kekuatan yang ada. Pada awal tahun 1980-an, ada sejumlah mantan aktivis kiri yang sudah berubah menjadi Islamis. Tetapi, pada akhir dasawarsa yang sama radikalisme Islam tampaknya kehilangan sebagian daya tariknya, dan dalam kenyataannya ada beberapa kasus aktivis Islamis beralih ke kelompok kiri.

Fundamentalisme dan Sosiologi Gerakan Sempalan

Apakah fundamentalisme terutama merupakan gejala keagamaan, atau sosial dan politik? Para pakar analisa politik tentu saja cenderung menekankan aspek yang kedua, walaupun tidak ada analisa canggih yang mampu mengabaikan aspek yang pertama. Diskusi di atas, yang menyoroti berbagai kesamaan antara kaum militan fundamentalis dan kaum militan sayap kiri, sangat jelas menunjukkan bahwa tindakan kekerasan atas nama Islam bukanlah konsekuensi langsung dari

doktrin-doktrin keagamaan radikal. Hal ini lebih disebabkan oleh faktor sosial yang dapat memberi kecenderungan kepada orang-orang tertentu untuk mengambil sikap militan. Orang-orang tersebut kemudian bisa saja memakai atau mengembangkan teori-teori militan. Bagaimana masing-masing individu menjadi seorang fundamentalis, bukan seorang aktivis radikal sayap kiri dijelaskan dengan cara yang bersifat *ad-hoc.* Mungkin karena iklim keagamaan dalam keluarga asalnya, persentuhan dengan literatur tertentu, atau karena kontak-kontak dengan para aktivis yang mengajak mereka.

Salah satu cabang ilmu sosial yang dapat menghasilkan pemahaman lebih mendalam mengenai fundamentalisme sebagai gejala sosial dan juga gejala politik adalah sosiologi sektarianisme. Tentu saja, fundamentalisme dan sektarianisme tidak boleh diidentikkan, walaupun kebanyakan gerakan fundamentalisme menyerupai, dalam hal-hal penting, sekte-sekte Protestan yang dalam sejarah pernah bangkit berhadapan dengan Gereja Katolik yang dominan di Eropa. Adalah Bryan Wilson, sosiolog yang telah menghabiskan sepanjang hidupnya untuk melakukan kajian mengenai sekte-sekte, di masa lalu dan sekarang, mengemukakan beberapa karakteristik sebagai berikut.

1) Eksklusivitas, sekte tidak dapat menoleransi adanya kesetiaan ganda, seorang anggota tidak boleh memeluk ajaran-ajaran selain ajaran sektenya.
2) Pengakuan akan adanya monopoli dalam hal kebenaran agama.
3) Sikap anti-hierarki gereja *(anti-sacerdotal),* penolakan terhadap kelas pendeta, semua orang diyakini punya akses kepada kebenaran agama.
(4) Tidak ada pembagian tugas keagamaan di dalamnya.
(5) Perhimpunannya bersifat sukarela (menjadi anggota-nya merupakan tindakan berdasarkan pilihan sendiri; calon-calon anggota biasanya dites dan harus membuktikan diri mereka berguna; kadang-kadang ada upacara pem-*bai'at*-an*).*

(6) Adanya kontrol sosial yang kuat di dalam sekte.
(7) Adanya tuntutan akan kesetiaan total.
(8) Sekte merupakan sebuah kelompok protes, terhadap gereja, ajarannya dan para pendetanya (Wilson, 1982: 91-95).

Kedelapan ciri ini sangat nampak pada sekte-sekte yang berkembang pada periode pramodern, ketika masyarakat Eropa benar-benar didominasi oleh sebuah gereja yang sangat berkuasa, yang beraliansi dekat dengan negara, di mana para uskupnya merupakan bagian dari elite penguasa. Menariknya, karakteristik-karakteristik di atas sekarang agaknya lebih akurat dalam menggambarkan gerakan-gerakan fundamentalis Muslim ketimbang sekte Kristen sendiri. Kebanyakan gerakan fundamentalis sekarang adalah gerakan kaum awam dan bersikap sangat kritis terhadap para ulama mapan *(babbaghawat al-manabir)* serta fatwa-fatwa mereka.[15]

Kesamaan ini selintas mungkin mengejutkan, karena Islam Sunni sebenarnya tidak mengenal adanya lembaga menyerupai gereja, yang menjadi sasaran protes sekte-sekte Eropa. Namun adanya sebuah kelas ulama yang secara dekat beraliansi dengan negara, pada satu sisi memberikan legitimasi kepada pemerintah serta kebijakan-kebijakannya, namun pada sisi lain mendapat dukungan negara dalam usaha mereka memberlakukan ajaran yang mereka anggap ortodoks (demikianlah yang terjadi di beberapa negara). Dalam kenyataannya, tidak jauh berbeda dengan kehadiran gereja negara yang mendominasi seluruh komunitas Kristen. Sebagai sebuah hipotesis, kita dapat mengemukakan bahwa semakin dekat hubungan antara ulama mapan dengan pemerintah, semakin besar kemungkinan munculnya gerakan-gerakan fundamentalis sebagai protes. Gerakan ini akan semakin

[15] Para pengikut Khumaini merupakan perkecualian, walaupun mereka juga kritis terhadap ulama lain yang berkolaborasi dengan Syah. Gerakan Mujahidin-i Khalq, dipengaruhi Ali Syari'ati, lebih kritis terhadap ulama pada umumnya namun, dengan ragu, menerima prinsip taqlid. Pada sisi lain, organisasi bawah tanah Furqan sangat menentang ulama berdasarkan kritik Syariati, sampai-sampai mereka melakukan serangkaian pembunuhan terhadap ulama terkemuka, termasuk Ayatullah Behesyti dan Ayatullah Mutahhari.

menyerupai sekte.

Sekte-sekte di lingkungan Kristen cenderung mengikuti alur perkembangan yang sudah sangat lazim diketahui. Pada fase awalnya, sekte-sekte tersebut biasanya dipimpin oleh tokoh-tokoh kharismatik, cenderung mengambil sikap militan, serta konfrontatif terhadap gereja dan negara. Sekte-sekte yang berhasil melampaui periode antusiasme (gairah) awal ini cenderung mengalami deradikalisasi, dan militansi kemudian disusul oleh apatisme. Struktur internal mereka pun mengalami perubahan, kharisma secara berangsur-angsur digantikan oleh kepemimpinan birokratis dan organisasi rapi, dan spesialisasi peran pun terjadi. Singkatnya, sekte tersebut kehilangan sebagian ciri pembedanya dan semakin menyerupai gereja, sebuah denominasi. Menarik, hal yang serupa tampaknya sedang terjadi pada gerakan-gerakan fundamentalis Muslim. Seorang ahli politik Amerika Serikat, Hrair Dekmejian, telah membuat sebuah analisa statistik kasar terhadap 91 gerakan politik Islam, yang usianya berbeda-beda (dari Ikhwanul Muslimin sampai gerakan paling mutakhir). Dia juga membandingkan sikap dan pola pengorganisasian gerakan tersebut. Hasilnya mengindikasikan bahwa gerakan yang berusia lebih tua umumnya kurang radikal, lebih tenang, dan lebih terorganisasikan secara birokratis; sementara militansi dan kepemimpinan kharismatik terasa kehadirannya terutama dalam tubuh gerakan yang lebih mutakhir (Dekmejian 1991).

Baik sekte-sekte Kristen maupun gerakan-gerakan fundamentalis Muslim mungkin punya satu fungsi penting: sebagai koreksi terhadap agama yang sudah mapan dan kering, seperti sengatan lebah ke tubuh umat yang lesu, sebuah ajakan langsung kepada kesadaran keagamaan, sebuah upaya untuk menyegarkan dan menghidupkan kembali impuls-impuls asli agama. Barangkali, tidak tepat memandang mereka sebagai gejala dari sebuah krisis yang mendalam, mereka malah mungkin lebih merupakan tanda sehatnya sebuah masyarakat. Hemat saya, justru tidak adanya respons terhadap batang tubuh umat menunjukkan telah terjadinya *malaise* (kejenuhan) mendalam. Apresiasi positif

terhadap peranan kaum fundamentalis sebagai pengkritik ini, tentu saja, tidak berarti bahwa alternatif-alternatif yang mereka tawarkan dapat diterima. Analisa kebanyakan tulisan fundamentalis mengenai keadaan dunia—walaupun tidak selalu tanpa pandangan yang merangsang—sangat tidak memadai, begitu juga solusi-solusi yang mereka usulkan.

Dampak Lebih Luas Fundamentalisme

Fokus perhatian dalam artikel ini adalah gerakan-gerakan fundamentalis, bukan pemikiran fundamentalis. Namun, ada gunanya juga mencatat bahwa sejumlah isu yang merupakan perhatian utama gerakan-gerakan fundamentalis kini telah masuk ke dalam arus besar pemikiran Islam. Bank Islam (bebas bunga) dapat disebut sebagai contoh paling mencolok. Konsep bank Islam ini merupakan buah langsung dari upaya mengimplementasikan syariat secara harfiah. Sebelum eksperimen bank Islam pertama, konsep ini diyakini banyak umat Islam sebagai bagian tak terpisahkan dari ekonomi Islam, yang merupakan alternatif terhadap ekonomi kapitalis dan sosialis. Namun, terbukti bank-bank Islam ini justru sangat bisa berjalan seirama dengan sistem ekonomi kapitalis.[16] Sebagaimana dicontohkan di Indonesia, kini bukan hanya kaum fundamentalis yang tampil sebagai pelopor berdirinya bank Islam.

Salah satu ciri pokok yang sama pada sekte Kristen dan gerakan fundamentalis Islam adalah intensitas kehidupan beragama mereka. Selama tiga dasawarsa terakhir, semua masyarakat Muslim memperlihatkan peningkatan yang mencolok dalam kehidupan beragama. Tentu saja, hal ini tidak hanya karena pengaruh propaganda kaum fundamentalis. Kehidupan beragama yang makin semarak itu membuat masyarakat Muslim lebih mudah menerima gagasan-gagasan yang pada awalnya berasal dari kalangan fundamentalis.

[16] Ternyata, model yang nampaknya dijadikan dasar bagi bank Islam yang ada adalah bank investasi, jenis bank yang sudah ada dalam ekonomi kapitalis.

Ada banyak sekali literatur baru, yang inspirasinya berasal dari kaum fundamentalis namun ditujukan bagi publik yang lebih luas, dan memang dibaca.

Daya tarik fundamentalisme, dan daya tarik Islam sebagai ideologi sebagian disebabkan karena konjungtur politik. Sebagian negara Muslim sudah berpengalaman dengan kapitalisme liberal, sementara yang lainnya dengan berbagai corak sosialisme, namun keduanya telah membuat sebagian besar penduduknya tidak puas dan teralienasi. Kebanyakan negara Muslim juga sudah melampaui suatu fase nasionalisme politik dan ekonomi yang intens, akan tetapi, rupanya masalah-masalah mereka tetap tak teratasi. Argumen kaum Islamis bahwa semua ideologi itu adalah barang impor, karena itu pasti gagal, mulai bergema secara lebih meyakinkan pada awal tahun 1970-an. Krisis minyak pada tahun 1973 dan berdirinya OPEC tampaknya menunjukkan bahwa negeri-negeri Muslim—paling tidak negara-negara yang punya banyak jatah persediaan minyak—dapat meraih keuntungan dengan menghadapi Barat. Harapan-harapan akan kebangkitan kembali Islam pun menyembul ke permukaan.

Di tiga negeri besar Islam, Pakistan, Sudan, dan Iran, kaum fundamentalis berhasil mencapai posisi kekuasaan dan mulai mengislamkan kehidupan politik. Perkembangan ini kemudian merangsang perdebatan tentang Islam sebagai *ideologi* dan *sistem,* baik politik, ekonomi, moral maupun intelektual. (Arab Saudi memang telah mengimplementasikan interpretasi syariatnya selama lebih dari setengah abad, hanya saja kepentingan ekonomi telah menariknya lebih dekat kepada Amerika Serikat. Karena itu, Saudi tidak pernah menjadi teladan yang dipandang patut ditiru). Islamisasi di Pakistan dan Sudan sebenarnya bukan keberhasilan yang dicapai dalam waktu singkat, dan dampaknya terhadap dunia Muslim lainnya relatif kecil. Iran adalah kasus yang sangat unik. Negara ini tidak hanya berani mengibarkan panji perlawanan tanpa kompromi terhadap imperialisme Amerika Serikat dan Soviet, namun para ideolog Revolusi Islamnya seperti Ali Syari'ati, Murtadha Mutahhari,

Ruhullah Khumaini sendiri dan pemikir Syiah Iraq Muhammad Baqir Sadr, dengan karya-karyanya yang segera diterjemahkan ke berbagai bahasa Muslim lain juga mengejutkan dan menyadarkan dunia Muslim Sunni betapa kayanya warisan intelektual yang terpelihara di sana. Selama beberapa dasawarsa yang lalu, para penulis Syiah benar-benar berhasil menyuburkan pemikiran fundamentalis, bahkan di dunia Sunni. Karya-karya mereka dengan mudah menjadi sumbangan-sumbangan baru yang paling menarik dan barangkali juga paling berpengaruh bagi wacana Muslim radikal.

Pada satu sisi, keberadaan negara-negara Islam memang merupakan penopang bagi fundamentalisme di dunia Islam, namun dalam jangka panjang juga bisa menumpulkan klaim-klaim fundamentalis. Bayangkan saja, Uni Soviet dan peranannya dalam kebangkrutan sosialisme. Selama fundamentalisme tidak lebih dari sekadar arus pemikiran kritis di pinggiran, orang tidak meragukan klaim-klaimnya, misalnya tentang hak-hak minoritas non Muslim. Namun, sekarang, perlakuan terhadap kaum Baha'i di Iran (juga penganut agama Zoroaster, Kristen dan Yahudi), Ahmadiyah di Pakistan (dan juga kaum Ismaili serta beberapa sisa pengikut Hindu) atau umat Kristen dan suku-suku Animis di Sudan selatan menimbulkan pertanyaan-pertanyaan yang tidak dapat diabaikan. Jika kaum fundamentalis mengamini praktik-praktik ini, berarti mereka secara sengaja telah memilih mengucilkan diri dari masyarakat bangsa-bangsa beradab. Namun, jika menolak praktik-praktik tersebut, berarti mereka harus merevisi prinsip-prinsip dasar fundamentalisme itu sendiri.[17]

[17] Gagasan-gagasan radikal yang menawarkan revisi semacam itu disajikan dalam sebuah buku memikat karya seorang ahli hukum dan pemikir Islam Sudan, An-Na`im (1990).

Bab 6

Gerakan Sempalan di Kalangan Umat Islam Indonesia: Latar Belakang Sosial-Budaya

Istilah "*gerakan sempalan*" beberapa tahun terakhir ini menjadi populer di Indonesia sebagai sebutan untuk berbagai gerakan atau aliran agama yang dianggap "aneh", alias menyimpang dari aqidah, ibadah, amalan, atau pendirian mayoritas umat. Istilah ini, agaknya, terjemahan dari kata "*sekte*" atau *"sektarian*",[1] kata yang mempunyai berbagai konotasi negatif, seperti protes terhadap dan pemisahan diri dari mayoritas, sikap eksklusif, pendirian tegas tetapi kaku, klaim monopoli atas kebenaran, dan fanatisme. Di Indonesia ada kecenderungan untuk melihat *gerakan sempalan* terutama sebagai ancaman terhadap stabilitas keamanan dan untuk segera melarangnya. Karena itu, sulit membedakan gerakan sempalan dengan gerakan terlarang atau gerakan oposisi politik. Hampir semua aliran, paham dan gerakan yang pernah dicap *"sempalan"*, ternyata memang telah dilarang atau sekurang-kurangnya diharamkan oleh Majelis Ulama Indonesia. Beberapa contoh yang terkenal adalah: *Islam Jama'ah, Ahmadiyah Qadian, NII/TII, Mujahidin*-nya Warsidi (Lampung), *Syi'ah, Baha'i, Inkarus Sunnah, Darul Arqam* (Malaysia), *jama'ah* Imran, gerakan *usroh,* aliran-aliran tasawuf berfaham *wahdatul wujud,*

[1] Istilah ini konon pertama kali dipakai oleh Abdurrahman Wahid sebagai pengganti kata "splinter group", kata yang tidak mempunyai konotasi khusus aliran agama, tetapi dipakai untuk kelompok kecil yang memisahkan diri (menyempal) dari partai atau organisasi sosial dan politik. Untuk "splinter group" yang merupakan aliran agama, kata "sekte" lazim dipakai.

tarekat *Mufarridiyah,* dan gerakan *Bantaqiyah* (Aceh).[2] Serangkaian aliran dan kelompok ini, kelihatannya, sangat beraneka ragam. Apakah faktor yang menyebabkan munculnya gerakan-gerakan tersebut? Tanpa pretensi memberikan jawaban tuntas atas pertanyaan ini, makalah ini berusaha menyoroti *gerakan sempalan* dari sudut pandang sosiologi agama.

Gerakan Sempalan: Ada Definisinya?

Berbicara tentang "gerakan sempalan" berarti bertolak dari suatu pengertian tentang "ortodoksi" atau "*mainstream*" (aliran induk) karena gerakan sempalan adalah gerakan yang menyimpang atau memisahkan diri dari ortodoksi yang berlaku. Tanpa tolok ukur ortodoksi, istilah "sempalan" tidak ada artinya. Untuk menentukan mana yang "sempalan", kita pertama-tama harus mendefinisikan "mainstream" yang ortodoks. Dalam kasus umat Islam Indonesia masa kini, ortodoksi barangkali boleh dianggap diwakili oleh badan-badan ulama yang berwibawa seperti terutama MUI, kemudian Majelis Tarjih Muhammadiyah, Syuriah NU, dan sebagainya.

Istilah "gerakan sempalan" memang lazim dipakai, secara normatif, untuk aliran agama yang oleh lembaga-lembaga tersebut dianggap sesat dan membahayakan. Akan tetapi, definisi ini menimbulkan berbagai kesulitan untuk kajian selanjutnya. Misalnya, apakah Ahmadiyah Qadian atau Islam Jama'ah baru merupakan gerakan sempalan setelah ada fatwa yang melarangnya? Atau, meminjam contoh dari negara tetangga, berbagai aliran agama yang pernah dilarang oleh Jabatan Agama pemerintah pusat Malaysia, tetap dianggap sah saja oleh Majelis-majelis Agama Islam di negara-negara bagiannya. Bagaimana kita bisa memastikan apakah aliran tersebut termasuk yang sempalan?

[2] Seorang yang telah menugaskan diri untuk menjaga ortodoksi Islam di Indonesia, Hartono Ahmad Jaiz, telah menulis sebuah survei tentang gerakan agama yang ia anggap "sesat" (Jaiz, 2002). Terlepas dari tujuannya untuk melarang semua gerakan tersebut, buku ini memberikan gambaran menarik tentang keanekaragaman gerakan-gerakan agama kontemporer.

Ortodoksi, kelihatannya, adalah sesuatu yang bisa berubah menurut zaman dan tempat, yang "sempalan" pun bersifat kontekstual.

Pengamatan terakhir ini boleh jadi menjengkelkan. Dari sudut pandangan orang Islam yang "*concerned*", yang sesat adalah sesat, apakah ada fatwanya atau tidak. Dalam visi ini, *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* merupakan "mainstream" Islam yang ortodoks, yang menyimpang darinya adalah sempalan dan sesat. Kesulitan dengan visi ini menjadi jelas kalau kita menengok awal abad ke-20 ini, ketika terjadi konflik besar antara kalangan Islam "modernis" dan kalangan "tradisionalis". Dari sudut pandangan ulama tradisional, yang memang menganggap diri mewakili *Ahlus Sunnah wal Jama'ah,* kaum modernis adalah sempalan dan sesat, sedangkan para modernis justru menuduh lawannya menyimpang dari jalan yang lurus. Kalau kita mencari kriteria yang objektif untuk mendefinisikan dan memahami gerakan sempalan, kita sebaiknya mengambil jarak dari perdebatan mengenai kebenaran dan kesesatan. Gerakan sempalan tentu saja juga menganggap diri lebih benar daripada lawannya. Biasanya mereka justru merasa lebih yakin akan kebenaran paham atau pendirian mereka. Karena itu, kriteria yang akan saya gunakan adalah kriteria sosiologis, bukan teologis. Gerakan sempalan yang tipikal adalah kelompok atau gerakan yang sengaja memisahkan diri dari "mainstream" umat, mereka yang cenderung *eksklusif* dan seringkali *kritis terhadap para ulama yang mapan.*

Dalam pendekatan sosiologis ini, "ortodoksi" dan "sempalan" bukan konsep yang mutlak dan abadi, namun relatif dan dinamis. Ortodoksi atau mainstream adalah paham yang dianut mayoritas umat—atau lebih tepat, mayoritas ulama. Lebih tepat lagi, golongan ulama yang dominan. Sebagaimana diketahui, sepanjang sejarah Islam telah terjadi berbagai pergeseran dalam paham dominan yaitu pergeseran yang tidak lepas dari situasi politik. Dalam banyak hal, ortodoksi adalah paham yang didukung oleh penguasa, sedangkan paham yang tidak disetujui dicap sesat. Gerakan sempalan seringkali merupakan penolakan paham dominan dan sekaligus merupakan

protes sosial atau politik.

Paham aqidah Asy'ari, yang sekarang merupakan ortodoksi, pada masa `Abbasiyyah pernah dianggap sesat, ketika ulama Mu`tazilah (yang waktu itu didukung oleh penguasa) merupakan golongan yang dominan. Jadi, paham yang sekarang dipandang sebagai ortodoksi juga pernah merupakan sejenis gerakan sempalan. Bahwa akhirnya paham Asy'arilah yang menang, juga tidak lepas dari faktor politik. Kasus ini mungkin bukan contoh yang terbaik — golongan Asy'ari tidak dengan sengaja memisahkan diri dari sebuah "mainstream" yang sudah mapan; paham yang mereka anut berkembang dalam dialog terus-menerus dengan para lawannya. Contoh yang lebih tepat adalah gerakan Islam reformis Indonesia pada awal abad ini (seperti *Al Irsyad* dan *Muhammadiyah)* yang dengan tegas menentang "ortodoksi" tradisional yang dianut mayoritas ulama. Apabila dipandang dari sudut itu, kedua gerakan ini merupakan "gerakan sempalan". Sejak kapan mereka tidak bisa lagi dianggap gerakan sempalan dan menjadi bagian dari ortodoksi? Di bawah ini akan dibahas beberapa faktor yang mungkin berperan dalam proses perkembangan suatu *sekte* menjadi *denominasi.* Untuk sementara, dapat dipastikan bahwa penganut gerakan reformis pada umumnya tidak berasal dari kalangan sosial yang marginal, namun justru dari orang Islam kota yang sedang naik posisi ekonomi dan status sosialnya. Dalam perkembangan sejarah pun telah terjadi proses akomodasi, saling menerima, antara kalangan reformis dan tradisional.

Apakah di antara gerakan sempalan masa kini ada juga yang berpotensi menjadi "ortodoksi" di masa depan? Tidak satu orang pun yang akan meramal bahwa aliran lokal seperti Bantaqiyah bisa meraih banyak penganut di Indonesia. Perbandingan antara gerakan reformis Muhammadiyah atau Al Irsyad, apalagi mazhab aqidah Asy'ari, di satu segi, dan "gerakan sempalan" yang disebut di atas di segi lain, boleh jadi akan terasa sangat tidak tepat. Orang Islam pada umumnya merasa (kecuali para penganut gerakan tersebut, barangkali), bahwa dua jenis gerakan ini secara fundamental berbeda. Tetapi, apa

sebetulnya perbedaannya, selain perasaan orang bahwa yang pertama mengandung kebenaran, sedangkan yang terakhir adalah sesat? Padahal, aliran tersebut menganggap dirinya sebagai pihak yang benar, sementara yang lain sesat! Sejauh mana penilaian objektif kita dalam hal ini?

Memang di antara gerakan sempalan tadi terdapat aliran yang kelihatannya punya dasar ilmu agama sangat tipis. Penganut aliran itu biasanya juga orang yang marginal secara sosial ekonomi, juga berpendidikan rendah. Tetapi tidak semua gerakan sempalan demikian. Baik dalam *Islam Jama'ah* maupun gerakan *Syi'ah* Indonesia, malahan juga dalam *Ahmadiyah* ataupun gerakan tasawuf *wahdatul wujud* terdapat pemikir yang memiliki pengetahuan agama yang cukup tinggi dan pandai mempertahankan paham mereka dalam debat. Mereka sanggup menemukan *nash* untuk menangkis semua tuduhan kesesatan terhadap mereka sehingga tidak pernah kalah dalam perdebatan dengan ulama yang "ortodoks"—sekurang-kurangnya dalam pandangan mereka sendiri dan penganut-penganutnya. Mereka dapat dianggap "sempalan" karena mereka merupakan minoritas yang secara sengaja memisahkan diri dari mayoritas umat. Sebagai fenomena sosial, tidak terlihat perbedaan fundamental antara mereka dengan, misalnya, Al Irsyad pada masa berdirinya. Perlu kita catat bahwa di Iran pun, Syi'ah berhasil menggantikan *Ahlus Sunnah* sebagai paham dominan baru kira-kira lima abad belakangan![3]

Lalu, bagaimana dengan Darul Islam dan gerakan *Usroh*? Keduanya dapat dianggap gerakan sempalan juga, baik dalam arti bahwa mereka tidak dibenarkan oleh lembaga-lembaga agama resmi maupun dalam arti bahwa mereka memisahkan diri dari mayoritas. Namun saya tidak pernah mendengar kritik mendasar terhadap

[3] Seperti diketahui, Syi'ah Itsna'asyariyah sekarang merupakan ortodoksi (faham agama yang mapan) di Iran. Namun sampai abad ke-10 Hijriyah (abad ke-16 Masehi), mayoritas penduduk Iran masih menganut mazhab Syafi'i. Paham ini baru menjadi dominan setelah dinasti Safawiyah memproklamasikan Syi'ah sebagai agama resmi negara dan mendatangkan ulama Syi'i dari Irak Selatan.

aqidah dan ibadah mereka. Yang dianggap sesat oleh mayoritas umat adalah amal *politik* mereka. Seandainya pada tahun 1950-an bukan Republik yang menang melainkan Negara Islam Indonesia-nya, Kartosuwiryo, merekalah yang menentukan ortodoksi dan membentuk *"mainstream"* Islam. Seandainya itu yang terjadi, tidak mustahil sebagian "mainstream" Islam sekarang inilah yang mereka anggap sebagai sempalan.

Klasifikasi Gerakan Sempalan

Untuk menganalisa fenomena gerakan sempalan secara lebih jernih, ada baiknya kalau kita merujuk kepada kajian sosiologi agama yang sudah ada untuk melihat apakah ada temuan yang relevan untuk situasi Indonesia. Hanya saja, karena sosiologi agama adalah salah satu disiplin ilmu yang lahir dan dikembangkan di dunia Barat, sasaran kajiannya lebih sering terdiri dari umat Kristen ketimbang penganut agama-agama lainnya. Oleh karena itu belum tentu *a priori* hasil kajiannya benar-benar relevan untuk dunia Islam. Beberapa konsep dasar yang dipakai barangkali sangat tergantung pada konteks budaya Barat.

Mengingat keterbatasan ini, biarlah kita melihat apa saja yang telah ditemukan mengenai muncul dan berkembangnya gerakan sempalan pada waktu dan tempat yang lain. Dua sosiolog agama Jerman mempunyai pengaruh besar terhadap studi mengenai *sekte* selama abad ini, mereka adalah Max Weber dan Ernst Troeltsch. Weber terkenal dengan tesisnya mengenai peranan sekte-sekte Protestan dalam perkembangan *semangat kapitalisme* di Eropa, serta dengan teorinya mengenai *kepemimpinan kharismatik*. Troeltsch, teman dekat Weber, mengembangkan beberapa ide Weber dalam studinya mengenai munculnya gerakan sempalan di Eropa pada abad pertengahan.[4] Troeltsch memulai analisanya dengan membedakan

[4] Ernst Troeltsch, The Social Teachings of the Christian Churches. London, 1931 (aslinya diterbitkan dalam Bahasa Jerman pada tahun 1911). Lihat juga pengamatan Weber tentang sekte-sekte Protestan di Amerika Serikat yang sangat menarik (telah

dua jenis wadah umat beragama yang secara konseptual merupakan dua kubu bertentangan, yaitu tipe *gereja* dan tipe *sekte*. Contoh paling murni dari tipe gereja barangkali adalah Gereja Katolik abad pertengahan, tetapi setiap ortodoksi yang mapan (dalam arti sosiologis tadi) mempunyai aspek tipe gereja. Organisasi-organisasi tipe gereja biasanya berusaha mencakup dan mendominasi seluruh masyarakat dan segala aspek kehidupan. Sebagai wadah yang *established* (mapan), mereka cenderung konservatif, formalistik, dan berkompromi dengan penguasa serta elite politik dan ekonomi. Di dalamnya terdapat hierarki *yang* ketat, dan ada golongan ulama yang mengklaim monopoli akan ilmu dan karamah, orang awam tergantung kepada mereka.

Tipe sekte, sebaliknya, selalu lebih kecil. Hubungan antara sesama anggotanya pun biasanya egaliter. Berbeda dengan tipe gereja, keanggotaannya bersifat sukarela: orang tidak dilahirkan dalam lingkungan sekte, tetapi masuk atas kehendak sendiri. Sekte-sekte biasanya berpegang lebih konsisten (atau kaku) pada prinsip, menuntut ketaatan terhadap nilai moral yang ketat, dan mengambil jarak dari penguasa dan dari kenikmatan duniawi. Sekte-sekte biasanya mengklaim bahwa ajarannya lebih *murni,* lebih konsisten dengan wahyu Ilahi. Mereka cenderung membuat pembedaan tajam antara para penganutnya yang suci dengan orang luar yang awam dan penuh kekurangan serta dosa. Seringkali, kata Troeltsch, sekte-sekte muncul pertama-tama di kalangan yang berpendapatan dan pendidikan rendah, baru kemudian meluas ke kalangan lainnya. Mereka cenderung sering memisahkan diri secara fisik dari masyarakat sekitarnya, dan menolak budaya dan ilmu pengetahuan sekular.

Selain sekte, Troeltsch menyoroti suatu jenis gerakan lagi yang muncul sebagai oposisi terhadap gereja (atau ortodoksi yang lain), yaitu gerakan *mistisisme (tasawuf)*. Sementara sekte memisahkan diri dari gereja karena mereka menganggap gereja telah kehilangan semangat aslinya dan terlalu berkompromi. Gerakan-gerakan

diterjemahkan dalam bahasa Indonesia: Weber, 1979).

mistisisme merupakan reaksi terhadap formalitas dan "kekeringan" gereja. Gerakan *mistisisme,* menurut Troeltsch, memusatkan perhatian kepada penghayatan rohani-individual, terlepas dari sikapnya terhadap masyarakat sekitar. Oleh karena itu, Troeltsch juga memakai istilah "individualisme religius". Penganutnya bisa saja dari kalangan *establishment,* bisa juga dari kalangan yang tidak setuju dengan tatanan masyarakat yang berlaku. Mereka biasanya kurang tertarik kepada ajaran agama yang formal, apalagi kepada lembaga-lembaga agama (gereja, dan sebagainya). Mereka mementingkan hubungan langsung antara individu dan Tuhan (atau alam gaib pada umumnya).

Analisa Troeltsch ini berdasarkan pengetahuannya tentang sejarah gereja di Eropa, tidak bisa diterapkan begitu saja atas budaya lain. Organisasi "tipe gereja" tidak terdapat dalam setiap masyarakat, tetapi tanpa kehadiran suatu gereja pun sekte bisa saja muncul. Ketika tadi saya bertanya "gerakan sempalan itu menyempal dari apa?", saya sebetulnya mencari apakah ada suatu wadah bagi umat yang punya ciri tipe gereja, dalam terminologi Troeltsch. Ortodoksi Islam Indonesia seperti diwakili oleh MUI dan sebagainya, tentu saja tidak sama dengan Gereja Katholik abad pertengahan. MUI tidak mempunyai kekuasaan atas kehidupan pribadi orang seperti gereja.

Situasi di Amerika Serikat masa kini, sebetulnya sama saja. Hampir-hampir tidak ada wadah tipe gereja versi Troeltsch, yang begitu dominan terhadap seluruh masyarakat. Yang ada adalah sejumlah besar gereja-gereja Protestan (sering disebut *denominasi*), yang berbeda satu dengan lainnya dalam beberapa detail saja, tidak ada di antaranya yang dominan terhadap yang lain. *Denominasi-denominasi* Protestan memiliki beberapa ciri tipe *sekte*, di samping sejumlah ciri tipe *gereja.* Gerakan *mistisisme*, seperti yang digambarkan Troeltsch, beberapa dasawarsa terakhir ini sangat berkembang di dunia Barat dengan mundurnya pengaruh gereja. Para penganut gerakan *mistisisme* ini seringkali berasal dari kalangan yang relatif berada, berpendidikan

tinggi, bukan dari lapisan masyarakat yang terbelakang.[5]

Dalam kajian berikut yang sangat berpengaruh adalah studi Richard Niebuhr, sosiolog agama dari Amerika Serikat, mengenai dinamika sekte dan lahirnya *denominasi* (Niebuhr, 1929). Teori yang diuraikan dalam karya ini sebetulnya agak mirip teori sejarah Ibnu Khaldun. Niebuhr melihat bahwa banyak sekte, yang pertama-tama lahir sebagai gerakan protes terhadap konservatisme dan kekakuan gereja (seringkali juga terhadap negara), lambat laun menjadi lebih lunak, mapan, terorganisasi dengan rapi, dan semakin formalistik. Setelah dua atau tiga generasi, aspek kesukarelaan sudah mulai menghilang, semakin banyak anggota yang telah lahir dalam lingkungan sekte sendiri. Semua anggota sudah tidak sama lagi, bibit-bibit hierarki internal telah ditanam, kalangan pendeta-pendeta muncul. Mereka mulai mengklaim bahwa orang awam memerlukan jasa mereka. Dengan demikian, bekas sekte itu sudah mulai menjadi semacam gereja sendiri, salah satu di antara sekian banyak denominasi. Sebagai reaksi, lahirlah gerakan sempalan baru, yang berusaha menghidupkan semangat asli... dan lambat laun berkembang menjadi denominasi, demikianlah seterusnya.

Teori Niebuhr ini sekarang dianggap terlalu skematis; sekte-sekte tidak selalu menjadi denominasi. Niebuhr bertolak dari pengamatannya terhadap situasi Amerika Serikat yang sangat unik. Semua gereja di sana memang merupakan denominasi yang pernah mulai sebagai gerakan sempalan dari denominasi lain. Siklus perkembangan yang begitu jelas, agaknya, berkaitan dengan kenyataan bahwa masyarakat Amerika Serikat terdiri dari para imigran, yang telah datang gelombang demi gelombang. Setiap gelombang pendatang baru menjadi lapisan sosial paling bawah. Dengan datangnya gelombang pendatang berikutnya, status sosial mereka mulai naik. Pendatang baru yang miskin seringkali menganut sekte-sekte radikal. Dengan kenaikan

[5] Pengamatan tajam dan menarik tentang fenomena sekte dan mistisisme di Amerika Serikat masa kini (dengan analisa yang bertolak dari tipologi Troeltsch) terdapat dalam Robert Bellah dkk., Habits of the Heart (Bellah 1986, khususnya hlm. 243-248).

status mereka, sekte itu lambat laun menghilangkan radikalismenya lalu menjadi sebuah denominasi baru.

Tiga puluh tahun sesudah Niebuhr, sosiolog Amerika yang lain, Milton Yinger, merumuskan kesimpulan dari perdebatan mengenai sekte dan denominasi. Ia menyatakan bahwa sekte yang lahir sebagai protes sosial cenderung bertahan sebagai sekte, tetap terpisah dari *mainstream*, sedangkan sekte yang lebih menitikberatkan permasalahan moral pribadi cenderung untuk menjadi denominasi. Itu tentu berkaitan dengan dasar sosial kedua jenis sekte ini. Sekte radikal cenderung untuk merekrut anggotanya dari lapisan miskin dan tertindas. Dengan demikian hubungan sekte ini dengan negara dan denominasi yang mapan akan tetap tegang. Jenis sekte kedua lebih cenderung untuk menarik penganut dari kalangan menengah. Sekte ini akan lebih mudah berakomodasi dengan, dan diterima dalam, *status quo*.[6] Pengamatan ini, agaknya, relevan untuk memahami perbedaan antara Al Irsyad atau Muhammadiyah di satu sisi dan sebagian besar gerakan sempalan masa kini di sisi lainnya.

Klasifikasi sekte dalam beberapa jenis dengan sikap dan dinamika masing-masing dikembangkan lebih lanjut oleh seorang sosiolog Inggris, Bryan Wilson. Ia berusaha membuat tipologi yang tidak terlalu tergantung kepada konteks budaya Kristen Barat. Tipologi ini disusun berdasarkan sikap sekte-sekte terhadap dunia sekitar.[7] Wilson melukiskan tujuh *tipe ideal* (model murni) sekte. Sekte-sekte yang nyata biasanya berbeda daripada tipe-tipe ideal ini. Tipe ideal hanya merupakan model untuk analisa. Dalam kenyataannya, suatu sekte bisa mempunyai ciri dari lebih dari satu tipe ideal. Tetapi hampir semua tipe ideal Wilson terwakili oleh gerakan sempalan yang terdapat di Indonesia.

---

[6] Lihat: Yinger, 1957, khususnya hlm. 147-155.

[7] Salah satu artikelnya, "Tipologi sekte", telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia (Wilson 1988). Sayangnya, terjemahannya mengandung banyak kesalahan sehigga artikel ini sulit dipahami. Untuk lebih lengkap dan jelas, lihat bukunya Sects and Society (Wilson 1961).

Tipe pertama adalah sekte *conversionist*. Perhatiannya utamanya terhadap perbaikan moral individu. Harapannya agar dunia akan diperbaiki kalau moral individu-individu diperbaiki. Kegiatan utama sekte ini adalah usaha untuk men-*convert*, menobatkan orang luar. Contoh tipikal di dunia Barat adalah Bala Keselamatan, sedangkan di dunia Islam, gerakan dakwah seperti *Tablighi Jamaat* mirip tipe sekte ini.

Tipe kedua, sekte *revolusioner*. Berkebalikan dengan tipe pertama, sekte ini mengharapkan perubahan masyarakat secara radikal, sehingga manusianya menjadi baik. Gerakan messianistik (yang menunggu atau mempersiapkan kedatangan seorang *Messias, Mahdi, Ratu Adil*) dan *millenarian* (yang mengharapkan meletusnya zaman emas) merupakan contoh tipikal. Gerakan ini secara implisit merupakan kritik sosial dan politik terhadap *status quo,* yang dikaitkan dengan *Dajjal, Zaman Edan,* dan sebagainya. Gerakan messianistik, seperti diketahui, banyak terjadi di Indonesia pada zaman kolonial—dan memang ada sarjana yang menganggap bahwa gerakan jenis ini hanya muncul sebagai reaksi terhadap kontak antara dua budaya yang tidak seimbang.[8]

Kalau harapan eskatologis tetap tidak terpenuhi, suatu gerakan yang semula revolusioner akan cenderung untuk tidak lagi bekerja untuk transformasi dunia sekitar tetapi hanya memusatkan diri kepada kelompoknya sendiri atau keselamatan rohani penganutnya sendiri—semacam *uzlah* kolektif. Mereka mencari kesucian diri sendiri tanpa mempedulikan masyarakat luas. Wilson menyebut gerakan tipe ketiga ini, tipe *introversionis*. Gerakan *Samin* di Jawa merupakan kasus tipikal gerakan mesianistik yang telah menjadi introversionis.[9]

Tipe keempat, yang dinamakan Wilson *manipulationist* atau *gnostic* ("ber-*ma'rifat*") mirip sekte introversionis dalam hal ketidak-

[8] Beberapa artikel Sartono Kartodirdjo merupakan kajian penting tentang gerakan millenarian di Indonesia, antara lain Kartodirdjo 1972 dan 1973. Teori umum dan beberapa kasus penting dibahas dalam: Adas 1979.

[9] Aspek millenarisme dari gerakan Samin pada masa awalnya ditekankan oleh Anderson, 1977. Kajian Benda & Castles, 1968, dan Hasyim, 2004 menunjuk aspek-aspek introversionisnya.

peduliannya terhadap keselamatan dunia sekitar. Pembedanya adalah klaim bahwa mereka memiliki ilmu khusus, yang biasanya dirahasiakan dari orang luar. Untuk menjadi anggota aliran seperti ini, orang perlu melalui suatu proses *inisiasi (tapabrata)* panjang dan bertahap. Tipe ini biasanya menerima saja nilai-nilai masyarakat luas serta tidak mempunyai tujuan yang lain. Klaim mereka hanya bahwa mereka memiliki metode yang lebih baik untuk mencapai tujuan itu. *Theosofie* dan *Christian Science* merupakan dua contoh jenis sekte ini di dunia Barat. Di Indonesia, ada banyak aliran kebatinan yang barangkali layak dikelompokkan dalam kategori ini, demikian juga kebanyakan tarekat, yang mempunyai amalan-amalan khusus dan sistem baiat.

Tipe lainnya adalah sekte-sekte *thaumaturgical,* yaitu yang berdasarkan sistem pengobatan, pengembangan tenaga dalam atau penguasaan atas alam gaib. Pengobatan secara batin, kekebalan, kesaktian, dan kekuatan "paranormal" lainnya merupakan daya tarik aliran-aliran jenis ini, dan membuat para anggotanya yakin akan kebenarannya. Di Indonesia, unsur-unsur *thaumaturgical* terlihat dalam berbagai aliran kebatinan dan sekte Islam, seperti *Sumarah* pada suatu tahap perkembangannya (Stange, 1980), atau aliran *Muslimin-Muslimat* (di Jawa Barat).

Tipe keenam adalah sekte *reformis,* gerakan yang melihat usaha reformasi sosial dan/atau amal baik (karitatif) sebagai kewajiban esensial agama. Aqidah dan ibadah tanpa pekerjaan sosial dianggap tidak cukup. Pembeda sekte-sekte ini dari ortodoksi bukan aqidah atau ibadahnya dalam arti sempit, tetapi penekanannya terhadap konsistensi dengan ajaran agama yang murni (termasuk yang bersifat sosial).

Gerakan *utopian,* tipe ketujuh, berusaha menciptakan suatu komunitas ideal, di samping sebagai teladan untuk masyarakat luas. Mereka menolak tatanan masyarakat yang ada dan menawarkan suatu alternatif, tetapi tidak mempunyai aspirasi mentransformasikan seluruh masyarakat melalui proses revolusi. Mereka lebih aktivis daripada sekte introversionis. Mereka berdakwah melalui teladan

komunitas mereka. Komunitas utopian mereka seringkali merupakan usaha untuk menghidupkan kembali komunitas umat yang asli (komunitas Kristen pertama dan jama'ah Muslim Madinah), dengan segala tatanan sosialnya. Di Indonesia, kelompok Isa Bugis (dulu di Sukabumi, kemudian di Lampung) merupakan salah satu contohnya;[10] *Darul Arqam* Malaysia dengan "*Islamic Village*"-nya di Sungai Penchala adalah contoh yang lain. Mungkin juga kelompok Warsidi, yang menolak ideologi Pancasila dan berusaha hidup sebagai komunitas ideal di desa terpencil di luar jangkauan negara Pancasila, dapat dikatakan gerakan utopian.[11]

Gerakan Sempalan Islam di Indonesia dan Tipologi Sekte

Dalam tipologi sekte di atas ini, Wilson sudah menggambarkan suatu spektrum aliran agama yang lebih luas daripada spektrum gerakan sempalan Indonesia yang disebut di atas. Meski demikian, beberapa gerakan di Indonesia agak sulit diletakkan dalam tipologi ini. Kriteria yang dipakai Wilson adalah sikap sekte terhadap dunia sekitar, namun terdapat berbagai gerakan di Indonesia yang tidak mempunyai sikap sosial tertentu dan hanya membedakan diri dari "ortodoksi" dengan ajaran atau amalan yang lain. Satu tipe terdiri dari aliran-aliran kebatinan atau tarekat dengan ajaran "aneh", yang masih sering muncul di hampir setiap daerah. Sebagian aliran ini memang mirip sekte *gnostic*, dengan sistem *bai'at*, hierarki internal dan inisiasi bertahap dalam "ilmu" rahasia. Sebagian juga memiliki aspek *thaumaturgical*, dengan menekankan pengobatan dan kesaktian, tetapi

[10] Tidak banyak yang diketahui tentang ajaran dan amalan kelompok Isa Bugis ini, kecuali mereka menganut tafsiran "nyeleneh" tentang tauhid, dan menyendiri dari masyarakat luas dalam sebuah desa di Lampung. Satu-satunya kajian tentang mereka adalah Afif H.M., 1989; ajarannya disinggung (dan dicap "sesat") dalam Jaiz, 2002.

[11] Belakangan dikatahui bahwa banyak anngota kelompok Warsidi adalah bekas anggota gerakan Usroh Abdullah Sungkar, gerakan yang lebih bersifat sekte revolusioner (Abdul Syukur, 2003). Namun usaha mereka untuk menjadikan desa Talangsari, Lampung sebagai alternatif Islami terhadap masyarakat sekitar merupakan ciri khas gerakan utopian.

aspek *thaumaturgical* jarang menjadi intisari aliran tersebut seperti dalam gerakan pengobatan rohani di Amerika Serikat.[12] Sebagian besar tidak mempunyai ciri sosial menonjol, tidak ada penolakan terhadap norma-norma masyarakat luas. Mereka tidak mementingkan aspek sosial dan politik dari ajaran agama, melainkan kesejahteraan rohani, ketenteraman dan/atau kekuatan gaib individu. Penganutnya bisa berasal dari hampir semua lapisan masyarakat, tetapi kebanyakan adalah orang yang termarginalisasikan oleh perubahan sosial dan ekonomi.

Suatu jenis lain terdiri dari gerakan pemurnian, yang sangat menonjol dalam sejarah Islam adalah gerakan yang mencari inti yang paling asli dari agamanya, dan melawan segala hal (ajaran maupun amalan) yang dianggap tidak asli. Semboyannya adalah seruan untuk kembali ke Al-Qur'an dan hadis. Di Indonesia, semangat pemurnian agama pernah digabungkan dengan semangat reformasi sosial, terutama dalam Muhammadiyah dan Al Irsyad pada masa pendiriannya, tetapi tidak semuanya bercita-cita mengubah masyarakat. Gerakan pemurni yang paling tegas di Indonesia, agaknya, *Persatuan Islam (Persis)*, dan belakangan gerakan Salafi yang diilhami oleh Arab Saudi.

Dalam konteks pemurnian perlu kita sebut kelompok yang dikenal dengan nama *Inkarus Sunnah,* karena mereka juga mengklaim ingin mempertahankan hanya sumber Islam yang paling asli saja. Seperti diketahui, mereka kurang yakin akan keasliannya hadits, dan hanya menganggap Al-Qur'an sebagai sumber asli. Oleh karena itu, nama yang mereka pakai adalah *Islam Qur'ani.* Namun dalam kasus terakhir ini, saya tidak yakin apakah mereka layak disebut *gerakan sempalan.* Mereka tidak cenderung untuk memisahkan diri dari umat lainnya, dan saya belum mengetahui dengan jelas apakah mereka merupakan

[12] Ada pengamatan menarik bahwa beberapa aliran kebatinan pada zaman revolusi mengembangkan latihan kesaktian (silat dengan tenaga dalam, "ilmu kontak", kekebalan dan sebagainya), yang pada masa kemudian dianggap terlalu kasar dan digantikan dengan latihan kejiwaan yang lebih halus. Lihat: Stange, 1980, bab 5. Berbagai tarekat juga (terutama Qadiriyah) menunjukkan aspek thaumaturgical pada masa revolusi, yang kemudian ditinggalkan lagi.

gerakan yang terorganisasi.[13]

Gerakan *Islam Jama'ah* alias *Darul Hadits* juga merupakan suatu kasus yang tidak begitu mudah digolongkan (lihat Anwar, 1989). Dengan penekanannya kepada hadits (walaupun yang dipakai, konon, hadits-hadits terpilih saja), gerakan ini mengingatkan kepada gerakan pemurni (ini mungkin menjelaskan daya tariknya bagi orang berpendidikan modern). Namun, beberapa ciri jelas membedakannya dari gerakan pemurni atau pembaharu dan membuatnya mirip sekte *manipulationist /gnostic*. Dari segi organisasi internal, *Islam Jama'ah* mirip tarekat atau malahan gerakan militer, dengan bai'at dan pola kepemimpinan yang otoriter dan sentralistis oleh *amir*. Tidak ada penolakan terhadap nilai-nilai masyarakat pada umumnya, dan tidak ada cita-cita politik atau sosial tertentu. Unsur protes tidak terlihat dalam gerakan ini; mereka hanya sangat eksklusif dan menghindar dari berhubungan dengan orang luar. Faktor yang juga perlu disebut adalah kepemimpinan *kharismatik*.[14] Pendiri dan *amir* pertama, Nur Hasan Ubaidah, dikenal sebagai ahli ilmu *kanuragan* dan *kadigdayan* yang hebat. Dalam pandangan orang banyak, itulah yang membuat penganutnya tertarik dan terikat pada gerakan ini. Penganutnya pada umumnya tidak berasal dari kalangan bawah tetapi dari kalangan menengah; namun banyak di antara mereka, agaknya, pernah mengalami krisis moral sebelum masuk gerakan ini.

Dari segi kepemimpinan, gerakan *Darul Arqam* di Malaysia (yang sejak pertengahan tahun 1980-an juga sudah mempunyai cabang di Indonesia) sedikit mirip Islam Jama'ah; gerakan ini sangat tergantung kepada pemimpin kharismatik, Ustad Ashaari Muhammad. Tetapi sikap Darul Arqam terhadap dunia sekitar sangat berbeda. Mereka

---

[13] Gerakan "Inkarussunnah" lebih dikenal karena polemik-polemik lawannya (pada tahun 1980-an terutama Media Dakwah, kemudian Jaiz, 2002). Satu-satunya kajian obyektif adalah: Ali, 1989. Setahu saya, tak ada publikasi mereka sendiri. Di Malaysia, sastrawan Kassim Ahmad pernah menulis buku yang dianggap pembelaan Inkarussunnah: Ahmad, 1986.

[14] Saya memakai istilah kharismatik di sini dalam arti asli kata: baik pemimpin kharismatik maupun pengikutnya percaya bahwa ia dianugerahi karamah atau kesaktian.

ingin mengubah masyarakat dan menawarkan model alternatif, yang dicontohkan dalam "Islamic Village" mereka. Dengan kata lain, inilah suatu gerakan *utopian;* melalui dakwah aktif mereka terus mempropagandakan alternatif mereka. Kegiatan sosialnya terbatas pada kalangan mereka sendiri; selain usaha konversi *(dakwah:* memasukkan penganut baru), mereka tidak banyak berhubungan dengan masyarakat sekitar walaupun dalam praktik mereka masih tergantung pada masyarakat luar untuk pendapatan mereka. Hubungan di dalam kelompok, antara sesama anggota, hangat dan intensif. Kontrol sosial di antara mereka juga tinggi tetapi mereka menjauhkan diri dari umat lainnya, sehingga sering dituduh terlalu eksklusif. Di samping sikap *utopian* ini, Darul Arqam juga merupakan gerakan *messianic*. Mereka meyakini kedatangan Imam Mahdi dalam waktu sangat dekat, dan mempersiapkan diri untuk peranan di bawah kepemimpinan Mahdi nanti. Pada dasawarsa 1990-an, aspek *messianis* ini telah menjadi semakin menonjol. Gerakan ini lambat laun bergeser dari *utopian* menjadi revolusioner.[15]

Aspek *utopian* juga dapat dilihat pada yang disebut gerakan-gerakan *usroh* di Indonesia, terutama yang di kampus. Nama *usroh* (bahasa Arab untuk "keluarga inti") dipinjam dari gerakan Ikhwanul Muslimin Mesir dan dipakai untuk menyebut kelompok diskusi Islam yang membina ikatan erat antara sesamanya dan berusaha hidup sebagai Muslim teladan. Ada *usroh* yang tidak berbeda dari pengajian-pengajian yang lain, kecuali topik pembahasan yang diilhami oleh ideologi Ikhwan dan cita-cita membangun masyarakat Islam melalui proses pendisiplinan (*tarbiyah*) kepribadian Muslim dan keluarga

[15] Mereka menganggap almarhum Syeikh Muhammad bin Abdullah Suhaimi (seorang Muslim Jawa di Singapura, mantan guru dari Ustad Ashaari Muhammad) sebagai Mahdi. Walaupun sudah meninggal dunia, beliau diharapkan akan kembali dalam waktu dekat. Syeikh Suhaimi konon telah bertemu dengan Nabi dalam keadaan jaga, dan menerima Aurad Muhammadiyah, yang diamalkan Darul Arqam, dari beliau. Lihat: Muhammad, Ustad Hj. Ashaari 1986, 1988. Setelah gerakan Darul Arqam secara efektif dibreidel di Malaysia pada tahun 1994 dan Imam Mahdi ternyata tidak datang, jaringan Darul Arqam mentransformasikan diri menjadi sebuah perusahaan perdagangan dan investasi, Rufaqa' Corporation. Lihat Abdul Hamid, 2006.

Muslim. *Usroh-usroh* merupakan bibit-bibit masyarakat ideal yang dicita-citakan. Perkembangan *usroh-usroh* di kampus adalah respon terhadap depolitisasi kampus sekaligus bagian dari proses depolitisasi tersebut. Karena semua aktifitas bersifat politik dilarang, mahasiswa yang kritis terhadap Orde Baru "lari ke agama" dan, daripada berusaha memperbaiki masyarakat melalui politik, berusaha agar mereka dan teman-teman menjadi Muslim yang baik saja.

Gerakan *usroh*, sejauh yang dapat saya pahami, bukan suatu gerakan terorganisasi, dengan kepemimpinan dan strategi tertentu. Kesan saya, gerakan ini adalah suatu *trend*, suatu pola perkumpulan yang baru, dan menawarkan ide untuk memperbaiki masyarakat melalui proses perbaikan kesolehan dirinya. Tetapi sebagian *usroh* merupakan bagian dari gerakan politik bawah tanah. Baik gerakan Ikhwanul Muslimin Indonesia (alias gerakan Tarbiyah, cikal bakalnya PKS), maupun Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) memakai sistem *usroh* dan tidak menampakkan citra diri yang sebenarnya. Di luar kampus, yang paling berpengaruh adalah gerakan *usroh* yang dipimpin Abdullah Sungkar yang bergabung dengan NII (Negara Islam Indonesia). Gerakan terakhir ini, betapapun *utopian* juga, sekaligus merupakan sekte *revolusioner*, yang mendisiplinkan anggotanya untuk pada suatu hari berjuang secara fisik untuk mencapai cita-cita negara Islam.

Ahmadiyah (Qadian), *Baha'i,* dan *Syi'ah* tidak lahir dari rahim kalangan umat Islam Indonesia sendiri, tetapi "diimpor" dari luar negeri ketika sudah mapan. Ketiganya merupakan paham agama yang sudah lama berdiri di negara lain sebelum masuk ke Indonesia. Pada masa awalnya, ketiganya mempunyai aspek *messianis*, namun kemudian berubah menjadi *introversionis*, tanpa sama sekali menghilangkan semangat awalnya. Pemimpin kharismatik aslinya (Ghulam Ahmad, Baha'ullah, Duabelas Imam) tetap merupakan titik fokus penghormatan dan cinta yang luar biasa. Dalam Syi'ah, semangat revolusioner kadang-kadang tumbuh lagi (seperti terakhir terlihat di Iran sejak 1977). Itulah agaknya yang merupakan daya tarik utama paham Syi'ah bagi para pengagumnya di Indonesia. Sedangkan

Ahmadiyah telah menampilkan diri (di India-Pakistan dan juga di Indonesia) terutama sebagai sekte *reformis*,[16] yang belakangan menjadi sangat *introversionis* dan menghindar dari kegiatan di luar kalangan mereka sendiri. Walaupun sekte Baha'i juga mempunyai beberapa penganut di Indonesia, mereka rupanya tidak berasal dari kalangan Islam, sehingga Baha'i di sini tidak dapat dianggap sebagai *gerakan sempalan* Islam (seperti halnya di negara aslinya, Iran). Tiga gerakan ini memainkan peranan sangat berlainan di Indonesia, serta meraih penganut dari kalangan yang berbeda.

Gerakan Syi'ah adalah gerakan paling dinamis. Gerakan ini dimulai sebagai gerakan protes, baik terhadap situasi politik maupun kepemimpinan ulama Sunni; pelopornya adalah pengagum Revolusi Islam Iran. Kepedulian sosial (perhatian terhadap *mustadl'afin)* dan politik ditekankan. Dalam perkembangan berikutnya, penekanan terhadap dimensi politik Syi'ah semakin dikurangi, dan minat kepada tradisi intelektual Syi'ah Iran ditingkatkan.[17] Dengan kata lain, gerakan Syi'ah Indonesia sudah bukan *gerakan sempalan* revolusioner lagi dan cenderung untuk menjadi introversionis. Tetapi gerakan ini tetap berdialog dan berdebat dengan golongan Sunni, mereka tidak terisolasi. Di antara semua gerakan sempalan masa kini, hanya gerakan Syi'ah yang agaknya mempunyai potensi berkembang menjadi suatu

[16] Ahmadiyah pernah memainkan peranan penting dalam proses pengislaman (atau "pen-santri-an") kaum terdidik di Indonesia pada masa penjajahan. Dalam Jong Islamieten Bond dan Sarekat Islam pengaruhnya sangat berarti (diakui a.l. oleh Ridwan Saidi, lihat Saidi 1989). Baru setelah organisasi modernis lainnya berkembang terus, Ahmadiyah menghilangkan fungsinya sebagai pelopor reformisme dan rasionalisme dalam Islam; lihat studi Herman Beck tentang putusan hubungan antara Muhammadiyah dan Ahmadiyah (Beck 2005). Studi mutakhir tentang sejarah Ahmadiyah di Indonesia adalah Zulkarnain 2005. Berkembangnya kritik semakin keras terhadap paham kenabian Ahmadiyah Qadian bisa dilihat sebagai simptom konsolidasi ortodoksi Islam di Indonesia, tetapi juga tidak bisa difahami lepas dari peranan jaringan internasional Rabithah Alam Islam.

[17] Pergeseran ini, antara lain, terlihat dalam urutan terjemahan karya penulis Syi'ah: Ali Syari'ati disusul oleh Murtadha Muthahhari dan kemudian Baqir Shadr. Khumeini pertama-tama dilihat sebagai pemimpin revolusi saja, kemudian juga sebagai ahli irfan (tasawuf dan metafisika). Sekarang diskusi-diskusi lebih sering berkisar sekitar filsafat atau persoalan aqidah khas Syi'ah daripada revolusi Islam.

denominasi, di samping gerakan pemurni dan pembaharu yang Sunni.

Gerakan Sempalan: Gejala Krisis atau Sesuatu yang Wajar Saja?

Tinjauan sepintas ini menunjukkan bahwa gerakan sempalan Islam di Indonesia cukup berbeda satu dengan lainnya. Latar belakang sosial mereka juga berbeda-beda. Tidak dapat diharapkan bahwa kemunculannya bisa dijelaskan oleh satu atau dua faktor penyebab saja. Ada kecenderungan untuk melihat semua gerakan sempalan sebagai suatu gejala krisis, akibat sampingan proses modernisasi yang berlangsung cepat dan pergeseran nilai. Tetapi gerakan-gerakan seperti yang telah digambarkan di atas, bukanlah fenomena yang baru. Prototipe gerakan sempalan dalam sejarah Islam adalah kasus *Khawarij*, yang terjadi jauh sebelum ada modernisasi. Gerakan *messianis* juga telah sering terjadi sepanjang sejarah Islam, di kawasan Timur Tengah maupun Indonesia. Sedangkan tarekat sudah sering menjadi penggerak atau wadah protes sosial rakyat atau elite lokal antara tahun 1880 dan 1915. Gerakan pemurni yang radikal juga telah sering terjadi, setidak-tidaknya sejak gerakan Padri.

Timbulnya segala macam sekte dan aliran "mistisisme" juga bukan sesuatu yang khas untuk negara berkembang. Justru di negara yang sangat maju, seperti Amerika Serikat, fenomena ini sangat menonjol. Jadi, hipotesis bahwa gerakan sempalan di Indonesia timbul sebagai akibat situasi khusus umat Islam Indonesia masa kini tidak dapat dibenarkan. Saya mengira juga, bahwa jumlah aliran baru yang muncul setiap tahun (sekarang) tidak jauh lebih tinggi ketimbang tiga dasawarsa yang lalu.

Iklim sosial, ekonomi dan politik, agaknya, tidak mempengaruhi *timbulnya* aliran-aliran itu sendiri, tetapi *jenis* aliran yang banyak menjaring penganut baru. Periode tahun 1880 sampai 1915, misalnya, merupakan masa jaya tarekat di Indonesia; pengaruh dan jumlah penganutnya berkembang cepat. Gerakan atau aliran agama lainnya tidak begitu menonjol pada masa itu. Tarekat-tarekat telah

menjadi wadah pemberontakan rakyat kecil kepada penjajah maupun pamong praja pribumi. Tidak karena terdapat sifat revolusioner pada tarekat itu sendiri, tetapi karena jumlah dan latar belakang sosial penganutnya, karena struktur organisasinya (vertikal-hierarkis), dan aspek *"thaumaturgical"*nya (kekebalan, kesaktian).[18]

Pada masa berikutnya, sekitar tahun 1915-1930, semua tarekat mengalami kemerosotan pengaruh karena berkembangnya organisasi modern Islam yang bersifat sosial dan politik, terutama Sarekat Islam. Walaupun SI merupakan organisasi modern dengan pemimpin-pemimpin berpendidikan Barat, cabang-cabang lokalnya ada yang mirip sekte messianis atau tarekat, khususnya pada masa awalnya. Cokroaminoto kadang-kadang disambut sebagai ratu adil dan diminta membagikan air suci. Ada juga kiai tarekat yang masuk SI dengan semua penganutnya dan berusaha mempergunakan SI sebagai wajah formal tarekatnya.[19]

Fenomena yang paling menonjol pada masa itu adalah banyaknya aliran agama menunjukkan aktivisme politik dan sosial. Namun setelah pemberontakan-pemberontakan Banten dan Minangkabau pada tahun 1926 diberantas dan kebijaksanaan pemerintah Hindia Belanda menjadi lebih represif (dan setelah pemimpin-pemimpin nasionalis dibuang), muncullah aliran-aliran agama baru yang *introversionis*, yaitu aliran-aliran yang berpaling dari aktivitas sosial dan politik terhadap penghayatan agama secara individual, dan yang bersifat mistis (sufistik). Pada dasawarsa 1930-an terlihat lahirnya berbagai aliran kebatinan yang masih ada sampai sekarang, seperti *Pangestu* dan *Sumarah*, juga masuk dan berkembangnya dua tarekat baru, yaitu *Tijaniyah* dan *Idrisiyah*.

---

[18] Lihat pengamatan tentang peranan tarekat dalam pemberontakan Banten dalam: Kartodirdjo 1966.

[19] Lihat, antara lain, laporan tentang konflik antara kiai tarekat yang memimpin cabang lokal di Madura dengan pengurus pusat, dalam buku Sarekat Islam Lokal (Kartodirdjo, 1975). Di Jambi, sebuah aliran kekebalan ("ilmu abang") meniru contoh SI dan menamakan diri Sarekat Abang, dan kemudian mencoba mengambil alih cabang lokal SI. Tentang Cokroaminoto sebagai "ratu adil", lihat: Korver 1982.

Korelasi antara represi politik dengan timbulnya aliran sufistik yang *introversionis* terlihat lebih jelas ketika partai Masyumi dibubarkan. Tarekat lokal baru seperti *Shiddiqiyah*, juga *Islam Jama'ah* timbul di kalangan bekas penganut Masyumi di Jawa Timur. Di daerah lainnya juga cukup banyak kasus bekas aktivis Masyumi yang masuk aliran mistik. Setelah peristiwa G30S dan penumpasan PKI, tarekat-tarekat baru seperti *Shiddiqiyah* dan *Wahidiyah*, serta tarekat lama *Syattariyah* di Jawa Timur, mengalami pertumbuhan pesat dengan masuknya tidak sedikit orang dari kalangan abangan. Ketika itu mereka ingin—dengan alasan yang dapat dimengerti—membuktikan identitasnya sebagai Muslim dan sikap non-politik mereka.[20] Pada dasawarsa terakhir Orde Baru kita menyaksikan bahwa tarekat dan aliran mistik lainnya berkembang dengan pesat dalam semua kalangan masyarakat: suatu fenomena yang agaknya berkaitan erat dengan depolitisasi Islam.[21]

Gerakan Sempalan yang "Radikal"

Di atas, saya lebih banyak menyebut aliran *"introversionis"* dan "*mistisisme*" daripada aliran yang radikal dan aktivis—"sekte" dalam arti sempitnya Troeltsch. Pertama-tama tidak hanya karena saya lebih mengetahui tentang aliran sufistik itu, tetapi juga karena aliran radikal relatif jarang terjadi di Indonesia. Jumlah penganutnya pun, sejauh penilaian saya, agak kecil. *Yang perlu kita tanyakan, mungkin, bukan kenapa terjadi gerakan sempalan yang radikal di Indonesia, tetapi kenapa gerakan demikian begitu jarang terjadi* (dibandingkan, misalnya, dengan

[20] Untuk pengamatan menarik tentang berkembangnya aliran tersebut, lihat artikel Moeslim Abdurrahman tentang "Sufisme di Kediri" (Abdurrahman, 1978).

[21] Suatu fenomena menarik adalah berkembangnya kecenderungan kepada mistisisme di kalangan menengah di ibukota, seperti dicerminkan dalam majalah Amanah. Mistisisme kelas menengah ini rupanya jarang terorganisasikan tetapi bersifat "individualisme religius" (menurut istilah Troeltsch; bandingkan karya Robert Bellah yang disebut di atas). Majalah tersebut sering menyoroti "pengalaman rohani" tokoh-tokoh terkenal. Rubrik renungan tasawuf dalam majalah ini juga cenderung kepada individualisme, dengan menyinggung hubungan pribadi dengan Tuhan semata, dan sejenisnya.

Amerika Serikat, India ataupun Malaysia).

Dalam beberapa dasawarsa terakhir kita melihat beberapa perubahan dalam ortodoksi Islam Indonesia, yang dapat ditandai dengan istilah "akomodasi" dan "depolitisasi". Secara teoretis, kita bisa meramalkan bahwa setiap perubahan dalam ortodoksi akan menimbulkan beberapa reaksi dalam bentuk gerakan sempalan yang tujuannya berlawanan dengan perubahan tersebut. Makin dekat ortodoksi kepada *establishment* politik dan ekonomis, makin kuat kecenderungan kepada protes sosial dalam bentuk gerakan sempalan yang radikal, seperti kita bisa lihat dalam sejarah gereja di Eropa misalnya. Kita juga bisa meramal bahwa penganut gerakan sempalan itu tidak terutama berasal dari *mainstream* kalangan beragama (katakanlah, yang dibesarkan di keluarga NU atau keluarga Muhammadiyah, dalam kasus Indonesia), tetapi dari kalangan yang relatif marginal. Kebanyakan mereka justru orang yang masih baru berusaha menjalankan ajaran agama secara utuh: orang yang baru masuk Islam atau orang berasal dari keluarga sekular atau abangan yang mencari identitas dirinya dalam Islam. Kalangan "santri", karena mereka lebih dekat kepada tokoh-tokoh yang "ortodoks", lebih cenderung mengikuti perubahan sikap ortodoksi. Mereka juga, agaknya, sudah dibudayakan dalam tradisi Sunni, yang selalu akomodatif. Sedangkan orang "baru" justru sering cenderung mencari ajaran yang "murni", sederhana dan tegas, tanpa memperhatikan situasi dan kondisi.

Gejala menonjol dalam beberapa gerakan sempalan yang radikal adalah latar belakang pendidikan dan pengetahuan agama banyak anggotanya yang relatif rendah, tetapi diimbangi semangat keagamaan yang tinggi. Sebagian besar mereka, sejauh pengamatan saya, sangat idealis dan sangat ingin mengabdi kepada agama maupun masyarakat. Mereka adalah orang yang sadar akan kemiskinan dan korupsi, ketidakadilan dan maksiat di masyarakat sekitarnya; dalam kehidupan pribadi, banyak dari mereka telah menghadapi kesulitan untuk mendapat pendidikan dan pekerjaan yang baik serta

mengalami banyak frustrasi lainnya. Mereka pun yakin bahwa Islam sangat relevan untuk masalah-masalah sosial ini. Mereka menerima klaim yang sering dilontarkan tokoh-tokoh Islam, bahwa Islam tidak membenarkan sekularisme, bahwa agama dan masalah sosial-politik tidak dapat dipisahkan. Tetapi mereka kecewa melihat bahwa kebanyakan tokoh-tokoh tadi senantiasa siap berkompromi dalam menghadapi masalah politik dan sosial. Para ulama tidak memberi penjelasan yang memuaskan tentang sebab-sebab semua penyakit sosial tadi, apalagi memberikan jalan keluar yang kogkret dan jelas. Hal-hal yang diceramahkan dan dikhotbahkan oleh kebanyakan ulama terlalu jauh dari realitas yang dihadapi generasi muda.

Karena adanya jurang komunikasi antara tokoh-tokoh agama dan kalangan muda yang frustrasi tetapi idealis ini, tokoh-tokoh tadi tidak mampu menyalurkan aspirasi dan idealisme mereka ke dalam saluran yang lebih moderat dan produktif. Pemuda-pemuda radikal, di pihak lain, justru karena masih dangkalnya pengetahuan agama mereka, menganggap bahwa seharusnya Islam mempunyai jawaban yang sederhana, jelas, dan konkret atas semua permasalahan — inilah watak khas setiap sekte. Orang yang bilang bahwa permasalahan tidak sesederhana itu, bahwa dalam sikap Islam juga ada segala macam pertimbangan, dan bahwa jawaban yang keras dan tegas belum tentu yang paling benar, dianggap tidak konsisten atau malah mengkhianati agama yang murni. Tidak mengherankan kalau kritik dan serangan gerakan radikal terhadap ulama "ortodoks" kadang-kadang lebih keras daripada terhadap para koruptor dan penindas.

Timbulnya pemahaman agama yang radikal di kalangan muda sebetulnya wajar saja, dan pada dasarnya bukan sesuatu yang mengkhawatirkan. Umat yang hanya terdiri dari satu ortodoksi yang monolitik berarti sudah kehilangan dinamika dan gairah hidup. Dalam sejarah gereja di dunia Barat, sekte-sekte radikal sering sudah berfungsi sebagai hati nurani umat, dan hal demikian juga dapat dilihat dalam sejarah umat Islam. Gerakan sempalan radikal mendorong ortodoksi untuk setiap saat memikirkan kembali relevansi ajaran agama dalam

masyarakat kontemporer, untuk mencari jawaban atas masalah dan tantangan baru yang terusmenerus bermunculan. Bahaya baru muncul kalau komunikasi antara ortodoksi dan gerakan sempalan terputus dan kalau mereka diasingkan. Karena kurangnya pengalaman hidup maupun pengetahuan agama, mereka dengan sangat mudah bisa saja dimanipulasi dan/atau diarahkan kepada kegiatan yang tidak sesuai dengan kepentingan umat.

Gerakan Sempalan sebagai Pengganti Keluarga

Sebagai akibat urbanisasi dan monetarisasi ekonomi, banyak ikatan sosial yang tradisional semakin longgar atau terputus. Dalam desa tradisional, setiap orang adalah anggota sebuah *komunitas* yang cukup intim, dengan kontrol sosial yang ketat tetapi juga dengan sistem perlindungan dan jaminan sosial. Jaringan keluarga yang luas melibatkan setiap individu dalam sebuah sistem hak dan kewajiban yang — sampai batas tertentu — menjamin kesejahteraannya. Dalam masyarakat kota modern, sebaliknya, setiap orang berhubungan dengan jauh lebih banyak orang, tetapi hubungan ini sangat dangkal dan tidak mengandung tanggungjawab yang berarti. Komunitas, seperti di desa atau di keluarga besar, sudah tidak ada lagi. Kehidupan pun telah menjadi lebih individualis. Itu berarti bahwa dari satu segi setiap orang lebih bebas; tetapi dari segi lain, tidak ada lagi perlindungan yang betul-betul memberikan jaminan. Banyak orang merasa terisolasi dan merasa bahwa tak ada orang yang betul-betul bisa mereka percayai karena sistem kontrol sosial dengan segala sanksinya sudah tidak ada lagi, selain itu juga karena orang lain juga lebih mengutamakan kepentingan individual masing-masing.

Dalam situasi ini, aliran agama sering bisa memenuhi kekosongan yang telah terjadi karena menghilangnya komunitas keluarga besar dan desa. Namun untuk dapat berfungsi sebagai komunitas, aliran ini mestinya cukup kecil jumlah anggotanya, sehingga mereka bisa saling mengenal. Aspek komunitas dan solidaritas antara sesama anggota diperkuat lagi kalau aliran ini membedakan diri dengan tajam dari

dunia sekitarnya. Inilah, agaknya, daya tarik aliran yang bersifat eksklusif (yaitu menghindar dari hubungan dengan umat lainnya) atau *gnostic* (yang mengklaim punya ajaran khusus yang tidak dimengerti kaum awam dan menerapkan sistem baiat).

Dalam penelitian saya di sebuah perkampungan miskin di kota Bandung, saya sempat mengamati bagaimana berbagai aliran agama mempunyai fungsi psikologis positif yang sangat nyata. Baik tarekat maupun sekte memenuhi kebutuhan akan komunitas serta memberi perlindungan sosial dan psikologis kepada anggotanya sehingga mereka tidak terisolasi lagi. Penganut-penganut aliran ini terlepas dari tipe aliran dan ajarannya — ternyata lebih mampu mempertahankan harga diri dan nilai-nilai moral daripada orang lain. Dalam berbagai tarekat dan aliran lain, para anggota saling memanggil *"ikhwan"*, dan itu bukan sebutan simbolis belaka; mereka memang sering bertindak sebagai saudara sesama anggota. Pergaulan dan komunikasi antara para ikhwan tidak terbatas pada waktu sembahyang atau berzikir saja; mereka saling mengunjungi di rumah serta saling menolong, misalnya, mencari pekerjaan. Di dalam aliran-aliran ini terdapat kontrol sosial yang kuat dan dorongan kepada konformisme, tetapi juga sistem tolong-menolong yang menjaminkan keamanan yang dibutuhkan. Walaupun lingkungan mereka dianggap penuh bahaya, maksiat,dan penipuan, kepada sesama ikhwan mereka bisa saling percaya. Di bawah perlindungan tarekat mereka merasa aman dari ancaman dan tantangan yang mereka alami di dunia sekitar. Ternyata bukan tarekat dan aliran kebatinan saja, tetapi juga kelompok sangat nonsufistik seperti jama'ah Persis (yang merupakan minoritas kecil di sana dan berpendirian sektarian) mempunyai fungsi yang sama.[22] Di suatu lingkungan di mana egoisme, sinisme, curiga-mencurigai, iri hati, dan pemerosoton semua nilai semakin berkembang, anggota aliran tadi bisa bertahan, hidup lebih aman dan tenang. Demikian juga halnya mahasiswa (terutama yang berasal dari kota kecil atau

[22] Lihat: Martin van Bruinessen, "Duit, Jodoh, Dukun", Bab 2 dalam buku ini.

desa) yang hidup di sebuah lingkungan kota yang serba baru dan aneh bagi mereka; kelompok-kelompok studi agama dan sebagainya memberikan perlindungan maupun rasa aman, di mana mereka bisa merasa *"at home"*. Lebih-lebih kalau kelompok itu bisa memberikan mereka sebuah kerangka analisa masyarakat sekitarnya dan keyakinan bahwa mereka sebetulnya sebuah minoritas yang lebih baik, murni, suci, dan mempunyai misi menyebarkan kemurnian dan kesuciannya. Perasaan minder, yang sering dialami mahasiswa berlatar belakang sederhana ketika berhadapan dengan sebuah lingkungan yang "canggih", mendapat kompensasi dalam "keluarga" baru mereka.

Beberapa gerakan agama di kampus dapat dilihat sebagai gejala konflik budaya ("Islam yang konsisten" melawan "sekularisme yang bebas nilai") yang tak lepas dari perbedaan status sosial-ekonomis. Tidak mengherankan kalau di kalangan pemuda/mahasiswa pernah muncul gerakan sempalan yang bersifat messianis-revolusioner. Gerakan ini ingin merombak tatanan masyarakat dan/atau negara (seperti kasus *Jama'ah Imran)*. Tapi itu tidak berarti bahwa semua anggota gerakan tersebut juga punya aspirasi revolusioner. Dalam kasus *jama'ah Imran* misalnya, saya mempunyai kesan bahwa sebagian besar pengikutnya, berbeda dengan kelompok intinya, sebetulnya tidak tertarik kepada aspek revolusioner (atau subversif)-nya.[23] Mereka pertama-tama masuk *Jama'ah Imran* didorong oleh rasa ingin tahu semata atau karena tertarik kepada ceramah-ceramahnya yang "pedas". Adapun yang kemudian mengikat mereka adalah aspek *komunitas*nya. Aspek komunitas ini diperkuat oleh baiat dan melalui suasana yang sangat emosional dalam pengajian, di mana para hadirin sering sampai menangis - hal yang juga terjadi dalam banyak tarekat. Jama'ah Imran telah menjadi keluarga baru untuk banyak pemuda

[23] Kesan ini berdasarkan percakapan dengan mahasiswa-mahasiswa di Bandung pada tahun 1983, serta laporan pers tentang pengadilan anggota Jama'ah Imran. Di antara buku-buku tentang kasus ini yang telah terbit, yang paling informatif adalah: Anjar Any, Dari Cicendo ke Meja Hijau: Imran Imam Jama'ah (Any 1982). Namun buku ini hanya menceritakan tentang kegiatan kekerasan kelompok inti saja, tidak banyak tentang pengikut biasa, yang tidak langsung terlibat dalam kegiatan kekerasan ini.

dan pemudi, sampai terjadinya kegiatan kekerasan. Peristiwa Cicendo ternyata menghancurkan suasana keluarga. Sebagian besar pengikut segera memutuskan semua hubungan dengan jama'ah; yang tinggal hanya kelompok inti yang kecil saja.

Kata Penutup

Sejauh yang sempat saya amati, gerakan sempalan Islam di Indonesia biasanya tidak muncul di tengah-tengah kalangan umat, tetapi di pinggirannya. Sebagian mungkin bisa dilihat sebagai reaksi terhadap proses pengislaman yang sudah mulai berlangsung enam atau tujuh abad yang lalu dan masih terus berlangsung. Sebagian lagi (terutama gerakan yang "radikal") bisa dilihat sebagai "komentar" terhadap ortodoksi yang telah ada, dengan usul koreksi terhadap hal-hal yang dianggapnya kurang memadai. Selama dialog antara ortodoksi dan gerakan sempalan masih bisa berlangsung, fenomena ini mempunyai fungsi positif. Terputusnya komunikasi serta semakin terasingnya gerakan sempalan tadi mengandung bahaya. Kalau ortodoksi tidak responsif dan komunikatif lagi serta hanya bereaksi dengan melarang-larang (atau dengan diam saja), ortodoksi sendiri merupakan salah satu sebab penyimpangan "ekstrem" ini.

Terlepas dari hubungan ortodoksi dengan umat "pinggiran", aliran-aliran agama mempunyai suatu fungsi sosial yang cukup penting untuk para penganutnya, yaitu sebagai pengganti ikatan keluarga dan pemberi perlindungan, keamanan psikologis, dan spiritual. Peran ini tidak dapat dimainkan oleh organisasi agama besar, justru karena yang diperlukan adalah hubungan intim dalam sebuah komunitas yang terpisah dari masyarakat atau umat yang luas.

Bab 7

Negara Islam atau Islam Negeri? Lima Puluh Tahun Hubungan Islam-Negara di Indonesia

Dalam sebuah peristiwa yang tampak seperti pembalikan dramatis atas kebijakan-kebijakan Orde Baru sebelumnya terhadap kelompok-kelompok Islam, Presiden Soeharto pada bulan Desember 1990 memberikan dukungan pribadinya kepada pembentukan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI), sebuah perhimpunan yang melibatkan orang-orang yang sebelumnya merupakan pengkritik pemerintah dan punya hubungan dengan partai Islam terlarang, Masyumi. Di bawah pimpinan seorang menteri yang yakin bahwa dirinyalah orang yang direstui Soeharto untuk menggantikannya, B.J. Habibie, ICMI selalu menjadi pusat perhatian dan memelopori berbagai kegiatan yang mempunyai makna simbolik bagi banyak umat Islam. Organisasi ini mendirikan bank Islam (Bank Muamalat Indonesia) dan sebuah surat kabar bermuatan Islam (*Republika*) yang dimaksudkan untuk merebut publik pembaca dan genggaman surat-surat kabar terkemuka milik kalangan Kristen.[1] Dalam kabinet pemerintahan yang baru, yang dibentuk setelah pemilu 1992, menteri-menteri Kristen yang sudah lama mengendalikan departemen-departemen keuangan diganti dengan menteri-menteri Muslim yang punya hubungan dengan ICMI. Juga, terjadi kemerosotan mencolok

[1] Soeharto meresmikan berdirinya bank Islam (Bank Muamalat) dan merupakan orang pertama yang membeli sahamnya. Soeharto sangat merestui berdirinya harian ICMI dan dialah yang memberikan namanya (Republika). Dia juga yang menolak penunjukan seorang cendekiawan Muslim terkemuka, Dawam Rahardjo, sebagai pemimpin redaksinya dan memastikan jabatan ini jatuh ke tangan seseorang.yang lebih lunak.

terhadap pengaruh orang-orang Kristen di jajaran atas dinas intelijen dan angkatan bersenjata.

Namun, hingga lima tahun setelah kelahiran ICMI,[2] belum ada sebuah konsensus—di kalangan orang luar maupun orang dalam ICMI sendiri—tentang bagaimana menafsirkan perkembangan-perkembangan ini. Apakah perkembangan-perkembangan tersebut mewakili sebuah titik balik dalam proses depolitisasi Islam secara paksa, yang sudah merupakan karakteristik Orde Baru sejak kelahirannya? Apakah kita sedang menyaksikan, sebagaimana yang ditakutkan banyak orang non-Muslim, sebuah langkah besar ke arah negara Islam, yang pada akhirnya akan menjadikan kaum minoritas sebagai warga negara kelas dua? Atau apakah kita justru sedang menyaksikan puncak dari kebijakan-kebijakan sebelumnya untuk menjinakkan Islam, sebuah gerakan yang lihai untuk mengkooptasi oposisi umat Islam dengan beberapa hadiah kecil, untuk tidak hanya membentengi kekuatan Soeharto *vis a vis* angkatan bersenjata, tetapi pada saat yang sama secara lebih efektif meletakkan Islam di bawah pengawasan birokrasi? Apakah (mantan) kaum radikal Muslim di ICMI benar-benar sedang mengislamkan negara, atau apakah negara melalui ICMI sedang memberlakukan sebuah corak Islam resmi yang tidak berbahaya secara politik? Apakah lahirnya ICMI, sebagaimana yang nampaknya diyakini oleh sebagian pengamat asing (misalnya, Hefner, 1993), merefleksikan penguatan masyarakat sipil (*civil society*) di Indonesia atau, sebaliknya, menunjukkan bahwa negara akhirnya berhasil menembus benteng kekuatan sosial signifikan terakhir yang sejak lama tetap mempertahankan otonominya?

Sebagaimana tampak dalam pertanyaan-pertanyaan yang saya ajukan di atas, saya termasuk orang yang skeptis akan adanya perubahan mendasar dalam kebijakan Soeharto terhadap Islam, dan akan peluang ICMI untuk merealisasikan tujuan-tujuan yang di luar

[2] Artikel ini ditulis pada tahun 1995 dan mewakili analisa saya pada saat itu. Beberapa komentar atas perkembangan sellanjutnya akan saya berikan di catatan kaki saja (catatan penulis pada 2009).

agenda Soeharto sendiri. Saya tidak melihat ada langka menuju negara Islam maupun menguatnya masyarakat sipil Islam. Namun, itu tidak pula berarti saya akan mengabaikan pentingnya fenomena ICMI dan memandangnya sebagai sekadar produk pertarungan kekuasaan di tahun-tahun akhir rezim Soeharto yang akan berangsur hilang ketika pergulatan suksesi berlalu. Munculnya ICMI, betapa pun direkayasa, hanya mungkin terjadi karena adanya perubahan budaya dan ekonomi yang mendalam, munculnya sebuah "kelas menengah" Muslim dan berlangsungnya proses Islamisasi kehidupan sehari-hari, yang terjadi pada tahun 1970-an dan 1980-an. Perkembangan-perkembangan yang mendasarinya ini tidak akan lenyap begitu saja, walaupun kondisi-kondisi politiknya berubah.

Islam dan Ke-Bhineka Tunggal Ika-an Indonesia

Dilihat dari jumlah penduduknya yang beragama Islam saja, Indonesia adalah negeri Muslim terbesar di dunia (diikuti India dan Pakistan, yang merupakan negeri berpenduduk Muslim terbesar kedua dan ketiga). Umat Islam mencapai 88% dari seluruh penduduk (yang mencapai 200 juta pada tahun 1995).[3] Namun, umat Islam dan Islam memainkan peranan yang jauh lebih kecil dalam kehidupan publik negeri ini, baik politik maupun ekonominya, ketimbang yang mungkin diduga orang ketika memperhitungkan jumlah belaka. Sebagian besar kehidupan ekonomi dikuasai oleh kelompok minoritas etnik Cina, yang kebanyakan beragama Kristen dan Katolik; perusahaan-perusahaan yang dimiliki orang Islam, meski bukannya tidak ada, relatif tidak signifikan. Kalangan Islam santri selalu saja sangat sedikit jumlahnya di kalangan elit milter dan birokrat (kenyataan ini nampaknya berangsur-angsur berubah setelah tahun 1990). Sementara di negara tetangganya, Malaysia, yang berpenduduk Muslim hanya sedikit lebih dari 50%, Islam merupakan agama resmi negara. Status

[3] Sisanya terdiri dari 2,5% Katholik, 5,5% Kristen Protestan, 2% Hindu, 1% Budha dan 1% Animis. Persentase ini didasarkan atas Sensus 1980 (sebagaimana dilaporkan dalam Buku Statistik Indonesia 1984). Ada fluktuasi kecil dari sensus ke sensus.

yang sama tidak didapatkan Islam di Indonesia, yang memberikan pengakuan yang sama bagi Islam dan empat agama minoritas lainnya (Kristen Katolik, Kristen Protestan, Hindu dan Budha). Sebagai ganti agama negara, ada ideologi negara, Pancasila. Berbicara secara ketat, Pancasila bukanlah sebuah ideologi sekular. Sila pertamanya menyangkut kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa, dan sila-sila lainnya juga merefleksikan nilai-nilai yang sangat penting bagi Islam dan juga agama-agama lainnya. Karena itu, negara mengklaim berdasar atas nilai-nilai agama dan moral yang bukan merupakan barang asing bagi Islam, namun nilai-nilai itu tidak dimiliki Islam saja.

Banyak Muslim melihat kecenderungan ini (yakni kecenderungan memandang agama-agama sebagai sistem kepercayaan yang mengandung nilai-nilai yang sama dan kecenderungan untuk tidak begitu peduli kepada pengamalan syariah itu) sebagai cerminan dari ajaran mistik Jawa sinkretis, yang dianut Soeharto dan banyak anggota elit kekuasaan lainnya (atau dipercaya dianut Soeharto sebelum dia bermesraan dengan Islam belakangan ini). Sebagian juga mencurigai bahwa pandangan tersebut sengaja dikembangkan untuk menutup-nutupi upaya orang Kristen yang dianggap sedang berusaha mendongkel Islam di Indonesia.[4] Filsafat Pancasila, dalam rumusannya yang sekarang, memberikan validitas yang sama bagi kelima agama yang secara resmi diakui kehadirannya dan menganjurkan toleransi dalam kehidupan beragama.

Penekanan kepada toleransi ini mempunyai dasar yang baik. Karena penduduk Indonesia terdiri dari sangat banyak suku, memeluk berbagai agama, serta adanya distribusi sumber daya alam dan aset yang tidak merata di antara berbagai kelompok, potensi terjadinya

[4] Segera sesudah pembunuhan besar-besaran terhadap orang-orang PKI 1965-1966, banyak Muslim abangan yang nampaknya berusaha mengamankan diri dengan berpindah agama, ke Kristen, yang jumlah penganutnya meningkat tajam berkat usaha para misionaris (lihat, misalnya, Cooley, 1968 dan Willis, 1977). Banyak Muslim santri, termasuk orang yang sangat dihormati, Natsir, tetap yakin bahwa ada rencana besar yang bertujuan meng-Kristenkan semua Muslim abangan.

konflik horisontal yang serius selalu ada. Pemerintah sangat waspada terhadap bahaya konflik etnis atau agama yang disruptif, yang disingkat dalam akronim SARA (Suku, Agama, Ras—maksudnya, isu-isu yang berkaitan dengan keturunan Cina—dan Antargolongan, sebuah eufemisme untuk konflik kelas). Tindakan menghasut yang dapat menimbulkan konflik semacam itu dianggap sebagai kegiatan subversif dan pantas dikenai hukuman berat. Pemerintah menuntut kesetiaan kepada Pancasila di atas kesetiaan kepada agama atau suku sendiri dengan menekankan pentingnya mencegah konflik yang bersifat memecah belah. Namun, banyak Muslim santri yang merasa bahwa pemerintah, dengan menyerukan toleransi tersebut, sebenarnya meminta mayoritas Muslim menerima posisi mereka sendiri yang tak berdaya secara politik dan ekonomi.

Pemberlakuan Pancasila dan "nilai-nilai Pancasila", yang dilakukan pemerintah dengan pemaksaan tertentu pada tahun 1980-an, bukan semata-mata upaya untuk memelihara kesatuan nasional dan keharmonisan bangsa. Kebijakan itu jelas mengandung maksud untuk membasmi semua alternatif ideologi dan, bahkan semua oposisi terhadap rezim. Islam politik, yang telah dilemahkan oleh penggabungan secara paksa partai-partai Islam ke dalam satu partai pada 1973, menerima pukulan berat ketika pada 1984 partai Islam terakhir (PPP) ini diharuskan melepaskan Islam sebagai asasnya dan menggantikannya dengan Pancasila. Diskrepansi (ketidaksesuaian) antara jumlah penduduk Muslim yang sangat besar dan lemahnya pengaruh mereka secara politik dan ekonomi, rasa frustrasi yang ditimbulkannya, serta upaya-upaya untuk memperbaikinya, merupakan salah satu tema utama dalam sejarah Indonesia merdeka. Sebagaimana pernah dikemukakan seorang pemerhati Indonesia terkemuka, umat Islam Indonesia merupakan "mayoritas yang bermentalitas minoritas" (Wertheim, 1978). Namun, pengamatan tersebut tidak sepenuhnya tepat. Kaum Muslim santrilah yang mengidap "mentalitas minoritas" dan selalu berusaha keras memperoleh jatah kekuasaan yang lebih besar. Padahal, kaum Muslim santri ini mewakili hanya sebagian

dari mereka yang terdaftar sebagai Muslim dalam statistik, walaupun mereka sering berbicara atas nama seluruh umat Islam.

Sebagian besar dari mereka yang terdaftar sebagai Muslim ini dalam kenyataannya tidak menyukai sisi Islam yang formal dan legalistik, serta kewajiban-kewajiban *fiqhiyah*-nya. Kajian-kajian sosiologis Amerika tahun 1950-an dan 1960-an telah mempopulerkan istilah Jawa Timur, *abangan* dan *santri*.[5] Walaupun kelompok *abangan* tidak memperoleh pengakuan formal, kebanyakan mereka merasa bahwa Pancasila melindungi mereka dari tekanan kaum *santri* agar mengikuti Islam formal. Juga, dalam kelompok *santri* terdapat banyak orang yang secara pribadi taat beribadah tetapi waspada terhadap fundamentalisme. Mereka menganggap agama urusan pribadi seseorang, dan memegang Pancasila sebagai jaminan bagi pluralisme dan kebebasan beragama (walaupun tidak harus mengikuti tafsiran Pancasila yang resmi sekarang).

Syariah dan Negara: Piagam Jakarta dan Darul Islam

Jika Islam Indonesia secara kelembagaan tidak banyak punya pengaruh terhadap negara, hal itu bukanlah karena umat Islam kurang berusaha. Sejak tahap paling awal kemerdekaan Indonesia, para pemimpin Islam berjuang untuk memasukkan ke dalam Mukadimah UUD 1945 sebuah alinea yang mewajibkan warga negara yang beragama Islam untuk melaksanakan kewajiban agamanya.[6] Sebenarnya, yang diinginkan dengan pencantuman ini adalah memberikan status konstitusional bagi syariah. Namun, usaha tersebut

[5] Lihat Jay, 1957, Geertz, 1960. Analisa para penulis ini dan penggunaan kedua istilah ini telah banyak dikritik (terutama penggunaan istilah santri, yang juga merupakan sebutan bagi mereka yang belajar di pesantren-pesantren, tampaknya disebabkan kesalahpahaman), namun kedua istilah itu sudah melekat dan sekarang sangat banyak digunakan oleh Muslim Indonesia dalam pengertian yang dimaksudkan oleh Jay dan Geertz.

[6] Mukadimah ini menyatakan bahwa negara didasarkan atas Ke-Tuhanan, "dengan kewajiban menjalankan Syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya". "Menjalankan Syariat" dalam konteks ini, agaknya, tidak punya arti lebih dari menunaikan salat, puasa, membayar zakat dan, jika mampu, melaksanakan ibadah haji ke Mekah.

gagal karena mendapat tentangan keras dari kalangan nasionalis sekular—yang kebanyakan kebetulan juga Muslim, sebagian bahkan dari kalangan santri.

Perdebatan mengenai Piagam Jakarta, sebutan bagi Mukadimah UUD 1945 itu, terus berlangsung selama tahun 1950-an hingga para pendukungnya akhirnya kalah dalam pemungutan suara pada sidang Konstituante pada tahun 1959 (Boland, 1971; Anshari, 1981). Perdebatan-perdebatan dalam sidang Konstituante itu mungkin tidak sepenuhnya bebas, namun jelas bahwa mayoritas utusan dalam sidang ini tidak mendukung pemberlakuan syariah. Pada pemilu 1955, pemilu paling bebas dalam sejarah politik Indonesia, partai-partai Islam secara keseluruhan memenangkan tidak lebih dari 44% dari seluruh suara (Feith, 1962: 434-5). Partai yang paling vokal mempertahankan Piagam Jakarta, Masyumi, hanya memperoleh 20,9% suara. Hasil ini tidak mengejutkan karena sebagian besar dari warga negara yang tercatat sebagai Muslim menganut ajaran Islam yang sarat diwarnai budaya lokal dan tidak berfokus pada pelaksanaan ketat syariah. (Dengan kata lain, pada tahun 1950-an, mayoritas kaum Muslim adalah *abangan*.) Di antara kaum Muslim santri, yang lebih taat pun banyak yang berorientasi sekular dan menganggap pengamalan agama sebagai urusan pribadi semata.[7]

Upaya-upaya lebih radikal untuk menjadikan syariah sebagai dasar negara Indonesia pernah juga muncul. Di berbagai belahan Indonesia, organisasi-organisasi Islam memainkan peranan dominan dalam perjuangan kemerdekaan. Ketika Divisi Siliwangi ditarik dari Jawa Barat ke wilayah Yogyakarta pada awal 1948, perjuangan melawan Belanda di sana dilanjutkan oleh gerilyawan Muslim yang dipimpin Kartosuwirjo. Dia menguasai wilayah luas di propinsi ini

[7] Setelah setengah abad yang ditandai proses "santrinisasi" kaum abangan, dan "penghijauan" kehidupan sosial dan politik, ternyata semangat untuk menghidupkan kembali Piagam Jakarta tak pernah bertambah. Dalam sidang MPR 2001 dan 2002 usul untuk mengembalikan "tujuh kata" tersebut tidak mendapat dukungan mayoritas. Partai-partai yang dekat dengan Ormas Islam terbesar NU dan Muhammadiyah, PKB dan PAN, pun menolak usul tersebut (catatan penulis, 2009).

dan memproklamasikan Negara Islam Indonesia di sana. Gerakan Kartosuwirjo, yang kemudian dikenal dengan *Darul lslam,* berkembang menjadi pemberontakan penuh terhadap pemerintah Republik. Gerakan ini bersikeras menentang kembalinya Divisi Siliwangi ke Jawa Barat pada tahun 1949. Setelah tahun 1950, gerakan ini melanjutkan perang gerilya melawan pemerintah Jakarta. Mereka menjalin hubungan dengan wilayah-wilayah lain (terutama Aceh dan Sulawesi Selatan), di mana para pemimpin Muslim, karena berbagai alasan, bangkit melawan pemerintah pusat (van Dijk, 1981; Dengel, 1986; Awwas, 1999). Negara Islam tersebut punya konstitusi (*qanun asasi*) sendiri. Secara eksplisit, mereka menyatakan diri berdasarkan atas syariah dan memiliki sebuah pengadilan Islam yang dijalankan para ulama (sebagai lawan terhadap republik, yang mengadopsi sistem hukum sekular). Darul Islam tetap menjadi ganjalan militer dan politik bagi pemerintah pusat hingga tertangkapnya Kartosuwirjo dan menyerahnya para pemimpin Jawa Barat lainnya pada tahun 1962. Di Sulawesi Selatan, pemberontakan terus berlanjut, hingga pemimpinnya, Kahar Muzakkar, akhirnya ditembak pada awal tahun 1965.

Kedua peristiwa itu, pemberontakan Darul Islam dan perdebatan Piagam Jakarta, meninggalkan bekas mendalam pada hubungan negara-Islam di Indonesia sejak itu. Kedua peristiwa ini menjadi sumber kecurigaan yang tak pupus-pupusnya terhadap Islam politik di dalam benak elite militer dan politik, serta berbagai kelompok minoritas non-Muslim, dan mempengaruhi banyak kebijakan pemerintah terhadap Islam pada tahun-tahun berikutnya.

Peristiwa itu juga menimbulkan perasaan tertekan dalam diri banyak Muslim yang taat. Dalam pandangan mereka, jika syariah tidak memperoleh pengakuan sebagai sumber hukum tertinggi, dan jika tidak cukup banyak umat Islam yang mendukung penerapan syariah, maka jelaslah bahwa ada sesuatu yang kurang dalam kesadaran umat Islam. Dan muncul berbagai usaha untuk meningkatkan kesadaran umat Islam itu. Dari waktu ke waktu, gerakan-gerakan

kecil, yang tampaknya diilhami Darul Islam, bangkit menolak wibawa negara. Namun, respons kaum Muslim pada umumnya adalah mendorong perubahan corak negara secara gradual, berusaha mengislamisasikannya dari dalam. Pada saat yang sama, upaya-upaya konkret dilakukan untuk memperkuat kesadaran keagamaan dan meningkatkan pengamalan ajaran Islam (ritual) di kalangan umat Islam melalui berbagai cara dakwah. Dalam kedua aspek ini, mereka ternyata telah memperoleh kemajuan cukup besar.

Hubungan Umat-Negara: Partai-Partai Politik Islam

Pada dasarnya bentuk pemerintahan Republik Indonesia tetap, sebagaimana pada zaman kolonial, adalah negara sekular. Kalaupun tidak ada pemisahan ketat antara wilayah politik dan wilayah agama, maka hal itu lebih disebabkan karena negaralah yang melakukan kontrol terhadap urusan agama, bukan sebaliknya. Dua lembaga utama yang digunakan negara untuk melakukan kontrol ini, Departemen Agama dan Majelis Ulama Indonesia, berangsur-angsur diperkuat, sementara peranan partai-partai politik Islam terus menerus merosot selama setengah abad kemerdekaan Indonesia.

Selama dasawarsa-dasawarsa pertama setelah kemerdekaan, perantara utama dalam hubungan umat-pemerintah dimainkan oleh partai-partai politik Islam. Ada beberapa partai Islam sebelumnya, namun yang paling penting, selama zaman Sukarno, adalah partai reformis, Masyumi, dan tradisionalis, Nahdlatul Ulama (NU). Pada pemilu 1955 kedua partai ini mengantongi masing-masing 20,9% dan 18,4 % dari seluruh suara. Walaupun mempunyai pendukung di seluruh Indonesia, kekuatan utama keduanya jelas terletak di wilayah yang berbeda: Masyumi paling kuat di pulau-pulau luar Jawa, NU di Jawa Timur. Keduanya juga punya sikap politik yang berbeda, yang hingga kadar tertentu mencerminkan perbedaan-perbedaan latar belakang budaya daerah. NU secara kultural lebih dekat kepada sistem nilai elite penguasa Jawa dan mengikuti tradisi konservatisme politik Sunni yang punya sejarah panjang. NU selalu bersikap akomodatif

terhadap pemerintah yang sedang berkuasa; sementara Masyumi tidak jarang terlibat konfrontasi terbuka dengan Sukarno. Pada prinsipnya, keduanya berpendirian bahwa syariah seharusnya merupakan sumber hukum tertinggi, namun keduanya tidak merumuskan secara jelas dan sistematis mengenai bagaimana pendirian itu diwujudkan dalam praktik kehidupan berbangsa dan bernegara.

Bagi NU, selama suatu pemerintahan memperbolehkan (apalagi membantu) warga negaranya menjalankan kewajiban-kewajiban agamanya, maka pemerintahan tersebut dapat diterima. Agaknya, tujuan konkret utamanya adalah memperoleh sebanyak mungkin patronage dari pemerintah. Karena semua Menteri Agama selama masa pemerintahan Sukarno adalah orang NU dan departemen ini menjadi benteng NU, maka dapat dikatakan bahwa dalam hal ini NU sudah sangat berhasil mencapai tujuannya. Departemen Agama, sekolah-sekolah agama negeri dan pengadilan agama yang berada di bawah kendalinya dipadati oleh para pendukung NU. Institut Agama Islam Negeri (lAIN) didirikan Departemen Agama sejak tahun 1960-an menjadi saluran mobilitas sosial bagi banyak orang muda yang berlatar belakang pesantren, pendukung utama NU.

Masyumi juga tidak pernah merumuskan gagasan-gagasan mengenai sistem politik (atau ekonomi) khas Islam. Pada dasarnya, partai ini menginginkan demokrasi parlementer gaya Barat dengan lebih memperhatikan suara kaum Muslim taat dalam pengambilan kebijakan pemerintah. Menariknya, partai ini sering bekerja sama dekat dengan Partai Sosialis Indonesia (PSI) yang sekularis. Gagasan-gagasan ekonominya bersifat pragmatis dan berorientasi kepada program, tidak jauh berbeda dari pemikiran Barat liberal. Partai ini menentang nasionalisasi perusahaan swasta dan benar-benar membela pemilikan pribadi dari serangan kaum kiri. Partai ini nampaknya juga tidak pernah berpikir tentang penghapusan bunga bank atau pemanfaatan zakat sebagai upaya mewujudkan keadilan ekonomi, dua topik favorit di kalangan para pendukung "ekonomi

Islam" belakangan.[8]

Sementara para ulama yang berafiliasi dengan NU terus melegitimasi kepresidenan Sukarno, Masyumi—seperti juga PSI—terus terlibat perselisihan dengan Sukarno. Pada 1958, beberapa pemimpin tertinggi Masyumi terlibat dalam pemberontakan PRRI, yang dilancarkan sejumlah panglima tentara yang berbasis di Sumatra dan diam-diam didukung Amerika Serikat. Mereka bermaksud memdirikan sebuah pemerintahan tandingan. Pemberontakan ini dengan mudah dapat dilumpuhkan, dan para pemimpin Masyumi yang terlibat pun (termasuk Natsir) dipenjarakan. Segera setelah itu, Sukarno menggelar era *Demokrasi Terpimpin* (yakni, sistem otoriter tanpa oposisi), dan mengambil sikap yang semakin anti Barat dalam kebijakan politik luar negerinya. Partai Komunis Indonesia (PKI), yang dipandang banyak orang Islam sebagai musuh utama, secara berangsur meningkatkan pengaruhnya. Masyumi, yang sudah dibuat tak berdaya, dipaksa membubarkan diri pada tahun 1960, dan tidak pernah dipulihkan lagi. Namun organisasi pelajar yang berafiliasi dengan Masyumi, Pelajar Islam Indonesia (PII) dan organisasi mahasiswa yang punya hubungan ideologis dengan Masyumi, HMI, tetap bertahan hidup. Demikian juga, jaringan sosial informal di kalangan pengikut Masyumi tetap sangat utuh.

Setelah peristiwa G30S, baik pengikut Masyumi maupun NU terlibat aktif dalam usaha melumpuhkan Partai Komunis Indonesia

[8] Masyumi adalah gabungan berbagai organisasi Islam, tidak semuanya reformis. Hingga tahun 1952, kalangan tradisionalis NU merupakan bagian dari Masyumi, dan menyatakan diri keluar bukan karena masalah yang bersifat keagamaan namun karena merasakan ketidakadilan dalam pembagian pos-pos penting di antara berbagai komponen organisasi payung ini. Kepemimpinan Masyumi tetap didominasi oleh orang-orang yang dekat dengan organisasi reformis, Muhammadiyah, dan (dalam kasus pemimpinnya yang paling kharismatik, Mohamad Natsir), Persatuan Islam. Muhammadiyah, yang didirikan pada 1912, diilhami oleh modernisme Abduh dan terlibat dalam berbagai kegiatan kesejahteraan sosial, mendirikan rumah sakit dan sekolah. Persatuan Islam (Persis) merupakan organisasi yang jauh lebih kecil, yang menonjol karena sikapnya yang tak kenal kompromi terhadap berbagai kepercayaan dan amalan yang mereka anggap bid'ah. Sejarah Masyumi diuraikan dalam Boland, 1971 dan Noer, 1987; Persis dibahas secara mendalam oleh Federspiel, 2001.

(yakni, pembantaian terhadap orang yang dianggap "terlibat") dan dalam demonstrasi-demonstrasi yang mengantarkan kejatuhan Sukarno. Namun, ganjaran politik yang mereka harapkan tidak pernah diterima. Masyumi, yang dicurigai kalangan militer karena para pemimpinnya terlibat dalam pemberontakan 1958, tidak diperbolehkan berdiri lagi. Para tokoh politiknya juga dilarang menduduki jabatan dalam partai baru yang dirancang sebagai penggantinya, Parmusi (Partai Muslimin Indonesia), yang didirikan pada tahun 1968. Campur tangan pemerintah dalam partai ini, dan pada pemilu 1971, sangat kentara (lihat Ward, 1970, 1974). Parmusi meraup suara kurang dari 5,5%—seperempat dari perolehan suara Masyumi pada pemilu 1955. Suara yang hilang itu nampaknya hampir seluruhnya beralih ke mesin politik pemerintah, Golkar. NU dan dua partai Islam kecil lainnya mempertahankan perolehan mereka sebagaimana sebelumnya, sehingga suara keseluruhan umat Islam mencapai 27%.

Langkah pemerintah lebih lanjut yang mengarah ke pengaturan Islam politik adalah "penyederhanaan" sistem kepartaian. Semua partai Islam diharuskan bergabung menjadi satu dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Partai-partai nasionalis dan Kristen juga digabungkan dalam sebuah partai baru, Partai Demokrasi Indonesia (PDI). Langkah ini tampaknya bermaksud untuk melemahkan Islam politik dengan mengeksploitasi berbagai konflik dan persaingan internal, dan ternyata sukses. Ketidakserasian hubungan antara kalangan Muslim "modernis" dan "tradisionalis" pada tahun-tahun berikutnya dipertajam oleh konflik dalam pembagian kursi di DPR di antara berbagai "aliran" di dalam tubuh PPP. Pemerintah pun turut campur tangan untuk memastikan bahwa kursi ketuanya jatuh ke tangan seorang pemimpin yang dapat dikendalikan sepenuhnya, Djaelani "Joni" Naro.[9] NU, yang sangat sadar sebagai penyumbang

[9] Naro, seorang sarjana hukum, adalah teman lama Ali Moertopo, arsitek utama kebijakan Orde Baru terhadap umat Islam. Dia merupakan orang pertama yang di"drop" ke Parmusi untuk menggantikan seorang pimpinannya yang tidak memuaskan

suara paling besar dalam perolehan PPP, kecewa karena tidak diberi jatah kursi yang sesuai sumbangan mereka. Manipulasi yang dilakukan Naro atas daftar calon anggota DPR untuk pemilu 1982 sangat kasar, sehingga konflik pun memuncak.

Pada tahun 1983, NU sebagai organisasi menarik diri dari PPP, dengan membebaskan pengikutnya untuk tetap ikut atau meninggalkan PPP, namun melarang pengurus NU merangkap jabatan di PPP atau parpol lain.[10] Kalau pada pemilu sebelumnya ulama NU mengeluarkan fatwa yang mewajibkan pengikut mereka memilih PPP, maka pada pemilu 1987 NU secara eksplisit menyatakan bahwa anggotanya dapat memilih partai apa saja. Banyak ulama NU bahkan berkampanye untuk kemenangan Golkar. Mereka juga mendapatkan lebih banyak keuntungan karena menjalin hubungan dengan partai ini. Akibatnya, perolehan suara PPP merosot drastis. Kalau pada pemilu 1977 dan 1982 PPP berhasil mengumpulkan 29 dan 28 persen suara (yakni, sedikit lebih besar dari perolehan gabungan partai-partai Islam pada 1971), perolehan itu melorot menjadi hanya 16% pada pemilu 1987.

Tentu saja, merosotnya perolehan PPP itu bukan semata-mata karena konflik internal dan keluarnya NU. Banyak suara yang beralih dari PPP ke Golkar karena adanya berbagai bentuk bujukan: berbagai subsidi untuk mesjid dan sekolah, tiket gratis ke Mekah bagi para tokoh Islam lokal berpengaruh, janji-janji pemberian dana untuk pembangunan setempat dan bentuk-bentuk patronage lainnya, di samping adanya tekanan dan intimidasi. Pejabat pemerintah dari berbagai tingkatan sangat paham bahwa peluang mereka untuk memperoleh promosi jabatan tergantung pada keberhasilannya

(McDonald, 1980, hlm. 103-4) dan pada 1978 diselundupkan ke PPP untuk menjadi Ketua Umumnya, jabatan yang terus dipegangnya hingga 1989. Pada 1988, atas petunjuk penerus politik Ali Moertopo, Benny Moerdani, dia mengecewakan Soeharto. Dia telah membuat malu Soeharto dengan mencalonkan dirinya sendiri sebagai calon wakil presiden menandingi calon pilihan Soeharto sendiri, Sudharmono. Insiden ini menandai titik akhir karir politiknya; pada muktamar PPP Agustus 1989 dia dan sekutu terdekatnya didepak secara tidak hormat.

[10] Tentang peristiwa-peristiwa yang mendahului perkembangan ini, lihat Irsyam, 1984, Sitompul, 1989.

memenangkan Golkar di daerah masing-masing, dan banyak yang melakukan segala bentuk tekanan yang dapat mereka lakukan, termasuk pemalsuan hitungan suara.[11]

Lebih dari itu, antara tahun 1982 sampai tahun 1987 beberapa perkembangan penting telah terjadi sehingga mempengaruhi sikap rakyat terhadap PPP. Sebagaimana telah disebutkan, PPP diharuskan menerima Pancasila sebagai satu-satunya asas (menggantikan Islam), sehingga ia tidak dapat lagi dikatakan sebagai partai Islam. Reaksi terhadap pemberlakuan ideologi negara ini, implikasinya bagi keterlibatan politik umat Islam, dan perkembangan-perkembangan terkait akan dibicarakan lebih jauh nanti.

Hubungan Umat-Negara: Departemen Agama

Departemen Agama didirikan pada tahun 1946 sebagai konsesi bagi kaum nasionalis Muslim, untuk mengobati kekalahan mereka dalam perdebatan pertama mengenai Piagam Jakarta. Departemen ini mengurusi pendidikan agama, perkawinan, pengadilan agama (yang hanya mengurusi masalah perceraian dan pembagian warisan) serta pelaksanaan ibadah haji. Walaupun departemen ini juga memiliki direktorat tersendiri untuk agama-agama lainnya, namun direktorat lain itu tidak signifikan; departemen ini adalah lembaga milik umat Islam. Departemen ini tidak pernah punya pengaruh signifikan apa pun terhadap kebijakan pemerintah, namun dapat memberikan banyak patronage (dalam bentuk pekerjaan, dana, dan berbagai fasilitas) serta berfungsi sebagai mesin kooptasi yang sangat efektif.

Departemen ini berusaha menempatkan sekolah-sekolah Islam swasta di bawah kendalinya. Dengan bantuannya, sejumlah besar sekolah agama negeri, mulai pendidikan dasar hingga pendidikan tinggi, didirikan. Reaksi umat Islam terhadap upaya ini, meski umumnya disampaikan oleh kaum Muslim taat, bersifat mendua;

[11] PPP dan PDI menyebutkan adanya ketidakcocokan, di banyak daerah, antara perhitungan suara yang mereka saksikan sendiri dengan hasil akhir resmi.

pemberian dana dari pemerintah disambut gembira, namun ada keraguan yang bisa dimengerti tentang kontrol pemerintah atas kurikulum sekolah-sekolah agama. Banyak pesantren yang dengan hati-hati tetap menjaga keindependenan mereka *vis a vis* Departemen Agama.

Pengadilan Agama sudah ada sejak pemerintahan Belanda, namun kompetensi judisialnya saat itu sangat terbatas. Lembaga ini hanya mengurus hal-hal yang berkaitan dengan hukum keluarga. Itu pun hanya berlaku untuk ketentuan syariat yang sejalan dengan adat istiadat setempat. Pengadilan hukum adat dalam praktiknya dapat mengesampingkan pengadilan syariat. Setelah kemerdekaan, pengadilan adat dihapuskan. Pengadilan agama pun dipisahkan dari Departemen Kehakiman dan diletakkan di bawah Departemen Agama, yang membiarkan status pengadilan ini agak tidak pasti. Untuk waktu lama, keberadaan pengadilan agama tidak penting; baru pada tahun-tahun terakhir ini saja otoritasnya diperkuat, dan sebuah rancangan UU baru menjanjikan basis legal yang lebih kukuh.[12]

Majelis Ulama Indonesia

Merasakan perlunya saluran komunikasi yang lain dengan umat Islam, pemerintah pada tahun 1975 mendirikan Majelis Ulama Indonesia (MUI). Tujuan utama pemerintah, sebagaimana ditunjukkan oleh tema konferensi pembentukannya pada 1975 ("Ulama dan Pembangunan"), adalah menggunakan MUI sebagai sarana untuk memobilisasi dukungan umat Islam atas berbagai kebijakan pembangunan. Program kerjanya mencakup tiga tugas besar: (1) memperkukuh kehidupan beragama (yang dipahami sesuai dengan Pancasila) sebagai landasan bagi ketahanan nasional, (2) partisipasi ulama dalam pembangunan, dan (3) memelihara hubungan

[12] Tentang Departemen ini dan peranannya dalam pendidikan Islam dan Pengadilan Agama, lihat Noer, 1978; tentang Pengadilan, lihat Lev, 1972. Perkembangan lebih mutakhir akan didiskusikan di bawah.

harmonis dengan agama-agama lain.[13]

Majelis ini secara resmi juga bertugas memberikan saran kepada pemerintah dalam masalah-masalah agama yang berkaitan dengan umat Islam. Namun, dalam praktiknya kebanyakan komunikasi berjalan searah, dari pemerintah kepada umat Islam. MUI seringkali diminta memberikan legitimasi keagamaan bagi kebijakan-kebijakan pemerintah, tanpa kuasa untuk mengambil sikap sendiri. Dalam beberapa kasus, MUI diharuskan mengeluarkan fatwa yang sangat bertentangan dengan pendapat sebagian besar umat Islam dan ulama independen. Dalam sebagian kasus, fatwa resmi MUI mencerminkan pandangan minoritas dari kalangan ulama yang berpandangan terbuka dan tercerahkan, sedangkan sebagian kasus lain nampaknya lebih mencerminkan ketundukannya kepada pemerintah, bukan hasil nalar independen. Dalam perkara-perkara yang tidak penting bagi pemerintah, MUI jarang menunjukkan wajah yang liberal. Majelis ini berulangkali mengutuk aliran-aliran "sesat" dan meminta pemerintah melarangnya.

Salah satu masalah kontroversial yang ditangani MUI menyangkut program KB yang dilancarkan pemerintah. Karena adanya penolakan keras terhadap gagasan dasar pengaturan kelahiran di banyak lingkungan umat Islam,[14] pemerintah menyadari bahwa persetujuan ulama, terutama partisipasi langsung mereka akan sangat membantu keberhasilan program ini. Banyak ulama dibujuk untuk menyertai pejabat pemerintah dalam kampanye mempropagandakan program KB, walaupun beberapa dari mereka secara pribadi merasa ragu atau bahkan menolaknya. Di antara mereka yang pada prinsipnya

[13] Lihat Majelis Ulama, 1976: Departemen Penerangan, 1985. Menurut rumusan Program Kerja, tugas ketiga adalah pengembangan nilai-nilai Islam yang universal, sembari tetap menghormati tradisi, serta agama dan kepercayaan setempat (yakni aliran kebatinan dan agama-agama suku).

[14] Majlis Tarjih Muhammadiyah, misalnya, memutuskan pada 1968 bahwa pemakaian kontrasepsi bertentangan dengan ajaran Islam, dan hanya dibolehkan dalam keadaan darurat. Persatuan Islam bahkan menentangnya lebih keras lagi, sementara banyak ulama tradisional juga sangat menyukai keluarga besar.

menyetujui program Keluarga Berencana, tetap ada keberatan atas pemakaian IUD, metode yang paling disukai pemerintah. Pemakaian cara tersebut akan berarti bahwa aurat perempuan akan dilihat oleh orang lain yang bukan muhrimnya. Sebetulnya ahli fikih terkenal, Ibrahim Hosen, sudah sejak tahun 1970-an mengemukakan argumen-argumen yang memperbolehkan pemakaian metode kontrasepsi ini, namun pandangan ini tetap merupakan pendapat minoritas.[15]

Karena ada banyak ulama yang tetap menentangnya, MUI tidak mengeluarkan fatwanya hingga tahun 1983. Setelah berlangsung berdebatan panjang, dalam fatwanya, MUI menyatakan pada prinsipnya pengaturan kelahiran, sejauh dilakukan secara sukarela, dapat diterima Islam atas dasar *maslahah,* menjaga kesejahteraan umat. Beberapa persyaratan dibuat untuk pemakaian IUD, sementara tubektomi, vasektomi, dan aborsi ditolak sama sekali.[16] Fatwa ini berlawanan dengan pandangan sebagian besar umat Islam. NU, kendati membolehkan kontrasepsi, tidak setuju dengan penalaran MUI. Organisasi ini mengeluarkan fatwanya sendiri, yang didasarkan atas argumen-argumen yang lebih tradisional. Banyak tokoh di kalangan Muhammadiyah dan Persis tetap secara tegas menolak fatwa ini. Namun, banyaknya penolakan kelompok masyarakat terhadap program KB ini dapat teratasi berkat dukungan MUI. Pemerintah menerima keberatan-keberatan MUI mengenai aborsi, tubektomi dan vasektomi, yang sekarang tidak lagi dipropagandakan secara resmi (walaupun diam-diam terus dipraktikkan).

Masalah paling emosional yang membuat majelis ini berselisih dengan umat Islam selama beberapa tahun belakangan adalah

---

[15] Lihat Hassan, 1975, hlm. 106-7n. Hosen menyatakan ancaman kelebihan penduduk sebagai keadaan darurat, sehingga keberatan-keberatan terhadap IUD tidak berlaku. Pendapat yang sangat menyenangkan pemerintah ini mungkin memainkan peranan dalam pengangkatan dirinya sebagai ketua komisi fatwa MUI pada tahun 1980-an.

[16] Majelis Ulama Indonesia, 1984, hlm. 155-174. IUD diperbolehkan jika dipasang oleh seorang dokter perempuan atau dengan dihadiri suaminya atau wanita lain. Mengenai metode-metode yang ditolak, pengecualian diberikan jika ada penyakit bawaan yang serius dan membahayakan jiwa sang ibu.

kupon undian berhadiah yang disponsori pemerintah, Porkas, dan penggantinya dengan nama berbeda seperti SDSB. Dalam praktiknya, kupon undian untuk pengumpulan dana olahraga yang dimulai pada tahun 1986 ini berfungsi sebagai lotre dan merupakan satu-satunya bentuk perjudian yang dilegalkan di Indonesia. Protes umat Islam segera bermunculan, para dai seluruh negeri ini menuntut agar Porkas dilarang. Muhammadiyah dan NU menyatakannya sebagai suatu bentuk perjudian dan, karena itu, haram hukumnya. Beberapa Majelis Ulama tingkat propinsi juga menolaknya dan meminta pemerintah melarang lotre tersebut. Seorang gubernur memutuskan melarang peredaran lotre ini di daerahnya, namun pemerintah pusat memerintahkannya mencabut larangan tersebut. Pemerintah kemudian menyatakan maksudnya untuk melanjutkan Porkas, karena memerlukan kontribusinya yang cukup penting bagi anggaran pembinaan olahraga dan pemuda.

Umat Islam menuntut MUI, juru bicaranya kepada pemerintah, untuk mengambil sikap tegas, namun tuntutan itu tidak terpenuhi. MUI akhirnya memang melayangkan sepucuk surat kepada pemerintah, namun surat itu tidak mengutuk lotre tersebut atas dasar agama, hanya menunjukkan dampak-dampak negatif peredaran Porkas terhadap masyarakat. Setelah mengetahui bahwa pemerintah tidak ingin melakukan kompromi, MUI menahan diri dan tidak melakukan protes lebih jauh. Kemudian Ibrahim Hosen, yang ketika itu menjabat sebagai ketua komisi fatwa MUI, menerbitkan sebuah pembelaan terhadap Porkas, dengan argumen bahwa lotre ini berbeda jenisnya dari perjudian yang dilarang dalam Islam, *maysir*.[17] Argumen ini mendapat kecaman keras dari berbagai kalangan umat Islam. Jaringan ulama independen (eks Masyumi) di Jawa Barat menolak

[17] Penalaran Hosen, betapa pun cocok secara politik, secara formal tepat dan sejalan dengan argumen-argumen yang sama dengan yang pernah dikemukakan Muhammad Abduh dan Ahmad Surkati (salah seorang tokoh modernisme Islam Indonesia), yang juga menyatakan lotre diperbolehkan (Hosen, 1987). Namun, pendapat ini sangat berlawanan dengan pendapat umum di kalangan umat Islam Indonesia.

argumen Hosen dan mengeluarkan fatwa tandingan yang mengutuk Porkas (Badan Kerjasama Pondok Pesantren Jawa Barat, 1986). Secara pribadi, beberapa tokoh MUI lainnya sebenarnya sangat berkeberatan terhadap Porkas, namun mereka menahan diri tidak menyatakannya secara terbuka, walaupun ada desakan terus-menerus dari seluruh lapisan umat Islam agar mereka mengambil sikap tegas. Lebih dari soal lainnya, perkara Porkas ini benar-benar telah menyebabkan MUI kehilangan kepercayaan dari sebagian besar umat Islam.[18]

Indoktrinasi Pancasila dan "Asas Tunggal"

Rezim Orde Baru yang menggantikan Sukarno memberikan prioritas utama kepada pertumbuhan ekonomi yang cepat, dan untuk tujuan inilah depolitisasi masyarakat dan otoriterianisme dianggap perlu. Kehadiran ideologi-ideologi yang berseberangan dan partai-partai politik yang saling bersaing dilihat sebagai penghambat upaya pembangunan. Pemerintah menuntut konsensus nasional yang tidak dirusak oleh konflik-konflik politik. Golkar, yang semula dikonsepsikan sebagai badan perwakilan golongan yang korporatif (Reeve, 1985), dipromosikan sedemikian rupa sebagai alternatif terhadap partai-partai. Sementara itu, Pancasila, dengan penafsiran yang disesuaikan dengan kebutuhan-kebutuhan politik baru, di-propagandakan sebagai satu-satunya ideologi yang tepat. Pada pertengahan 1970-an, pemerintah mengumumkan rencananya untuk melakukan indoktrinasi Pancasila (menurut tafsiran pemerintah sendiri) melalui penataran-penataran dan pencantumannya sebagai mata pelajaran wajib di sekolah-sekolah.[19] Program ini diajukan untuk

[18] Mengenai hal ini dan contoh-contoh mengenai posisi sulit MUI antara umat dan pemerintah dibicarakan secara lebih rinci dalam artikel "Ulama Indonesia dan Politik", Bab 4 buku ini.

[19] Sebuah formulasi pertama dari gagasan-gagasan yang mendasari berbagai kebijakan pemerintah Orde Baru dapat disimak dalam karangan arsitek utamanya, lihat Moertopo, 1972. Penataran P-4 dan kurikulum pendidikan Pancasila untuk sekolah diskusikan dalam Wandelt, 1989. Analisa yang lebih canggih mengenai wacana Pancasila terdapat dalam disertasi Douglas Ramage (1995).

disetujui secara formal dalam Sidang Umum MPR 1978.

Program indoktrinasi yang diajukan ternyata menimbulkan banyak pertanyaan di benak berbagai lapisan umat Islam (tidak hanya yang hadir di MPR). Sebagian bahkan mencurigai indoktrinasi ini ditujukan untuk melemahkan Islam bersama-sama dengan ideologi-ideologi lainnya. Juru bicara pemerintah menegaskan bahwa bukan agama Islam yang dianggap tidak sejalan dengan nilai-nilai Pancasila, namun gerakan Islam yang "menyimpang" seperti Darul Islam. Secara kebetulan, seolah-olah untuk membuktikan adanya bahaya nyata ekstremisme agama, muncul sebuah gerakan Islam radikal yang dijuluki *Komando Jihad*. Dipimpin oleh veteran-veteran Darul Islam lama, gerakan tersebut justru muncul pada tahun 1976-77, menjelang pemilihan dan sidang MPR, dengan melakukan berbagai aksi teror. Kelompok-kelompok radikal semacam itu terus bermunculan pada tahun-tahun berikutnya, seringkali pada momen politik yang tepat, ketika menjelang pemilu atau ada perdebatan penting di MPR. Sebagai akibat, para politisi Muslim yang suka mengkritik pemerintah merasa harus menunjukkan sikap yang lebih akomodatif ketimbang sebelumnya, untuk menyatakan ketidakterkaitan mereka dengan Komando Jihad dan gerakan garis keras lainnya.

Meskipun demikian, program indoktrinasi Pancasila (P-4) tidak diterima begitu saja dalam Sidang Umum MPR 1978. Para anggota NU dari fraksi PPP, yang seringkali bersikap sangat akomodatif kalau tidak oportunis, menganggap bahwa kali ini masalah prinsip sedang dipertaruhkan dan menunjuk gigi. Mereka terutama keberatan dengan program panataran Pancasila yang menganggap semua agama sama saja kebenarannya. Pasal GBHN yang usulkan pengakuan resmi aliran kepercayaan di samping agama-agama menimbulkan kecurigaan bahwa pendidikan Pancasila akan menyamakan Islam dengan agama lain dan kebatinan. Ulama teras NU merasa bahwa status Islam dan syariat Islam terancam. Ada yang menyebut usul pemerintah adalah *syirk*. Daripada dikalahkan melalui pemungutan suara dan harus menerima keputusan yang tidak dapat diterimanya,

utusan NU, yang diikuti kebanyakan utusan PPP lainnya, melakukan *walk out* dari Sidang Umum MPR tersebut—inilah bentuk protes paling radikal yang pernah ada di MPR selama Orde Baru (Radi, 1984:147-53). Bagi pemerintah, tindakan Fraksi PPP ini sama saja dengan menunjukkan ketidaksetiaan mereka kepada negara.

Penolakan terhadap program indoktrinasi ini benar-benar menimbulkan kemarahan Presiden. Campur tangan pemerintah yang sangat kentara ke dalam tubuh PPP, berupa penggantian pimpinannya dengan Djaelani Naro (seorang staf Opsus Ali Moertopo), hanyalah reaksi pertama atas peristiwa ini. Dalam rapat pimpinan ABRI pada 1980, Soeharto mengucapkan pidato yang menyerang semua ideologi saingan Pancasila: Marxisme, Leninisme, komunisme, sosialisme, Marhaenisme, kesukuan, dan agama. Karena masih ada orang-orang yang tidak seratus persen menerima Pancasila, katanya, angkatan bersenjata harus tetap waspada dan melindungi ideologi negara, jika perlu dengan kekerasan.[20] Pidato ini benar-benar merupakan pernyataan perang terhadap masyarakat sipil. Tanpa menghiraukan protes yang meluas, Soeharto tidak melunakkan pendiriannya pada tahun-tahun berikutnya, bahkan menetapkan bahwa semua partai dan organisasi yang berdasarkan atas ideologi selain Pancasila tidak punya tempat di Indonesia. Semuanya harus menerima Pancasila sebagai asas tunggalnya. Undang-undang yang mengharuskan hal ini berlaku efektif pada tahun 1985 dan organisasi yang tidak menerimanya dianggap organisasi terlarang.[21]

Dengan adanya undang-undang ini berarti organisasi seperti HMI, yang mencantumkan Islam dan Pancasila dalam AD/ART-nya, harus menghapuskan asas Islamnya. Organisasi Islam lain harus mengganti Islam dengan Pancasila sebagai asas dasarnya, dan

---

[20] Tentang pidato ini dan berbagai reaksi yang ditimbulkannya, lihat Jenkins, 1984:, hlm. 157-73; juga Fatwa,1989, hlm. 85-100 (yang memuat kembali teksnya bersama pidato kontroversial Soeharto lainnya).

[21] Teks undang-undang tentang asas tunggal dimuat dalam Padmosugondo, 1988. Tentang repons partai dan organisasi, lihat Ismail, 1996.

harus mencari cara lain untuk mempertahankan ciri Islamnya. PPP secara formal tidak lagi merupakan partai Islam. Dengan berbagai pendekatan, penolakan yang semula keras terhadap undang-undang ini dapat teratasi. Satu demi satu, partai dan organisasi menerima "asas tunggal", dengan menyusun berbagai rumusan kompromi untuk tetap mempertahankan identitas Islamnya.[22] Satu-satunya organisasi Islam yang tidak menerimanya, PII (organisasi pelajar yang berafiliasi dengan Masyumi) diperintahkan membubarkan dini pada tahun 1988.

Protes dan Radikalisme Umat Islam

Pemberlakuan Pancasila sebagai asas tunggal tidak mungkin dapat berjalan semulus itu seandainya tidak ada gerakan kekerasan dari kalangan Islam yang menolaknya, yang di kemudian hari dilumpuhkan dengan cara brutal. Gerakan kekerasan "Islam" pertama (sejak pembantaian besar-besaran terhadap mereka yang dituduh terlibat PKI pada 1965) terjadi pada saat menjelang pemilu 1977, bersamaan dengan waktu diumumkannya program indoktrinasi Pancasila untuk pertama kalinya. Sekelompok kecil kaum radikal, yang oleh penguasa segera disebut Komando Jihad, melakukan aksi peledakan terhadap sebuah kelab malam, sebuah bioskop, sebuah hotel mewah, dan sebuah gereja di Sumatra. Para utusan mereka, yang mengunjungi lingkungan-lingkungan Islam santri di Jawa, berusaha merekrut anggota baru untuk ikut berjuang melawan komunisme dan memperjuangkan negara Islam. Anggota intinya tampaknya punya hubungan langsung dengan sisa-sisa gerakan Darul Islam.

Ada indikasi kuat bahwa gerakan ini sebenarnya binaan dinas intelijen BAKIN, atas instruksi langsung Ali Moertopo, pejabat tertinggi BAKIN dan salah seorang penasihat terdekat Soeharto. Banyak orang yang percaya bahwa utusan Komando Jihad sengaja

[22] Proses perdebatan yang dilalui dua organisasi Islam terbesar, Muhammadiyah dan NU, hingga akhirnya tercapai rumusan yang dapat menerima Pancasila sebagai asas tunggal, dengan tetap mempertahankan akidah Islam sebagai identitas mereka, disketsakan masing masing dalam Harun, 1986 dan van Bruinessen, 1994a.

dikirim ke beberapa politisi Islam terkemuka supaya mereka dapat dituduh terlibat teror setelah gerakan Komando Jihad "terungkap"—konon untuk mempengaruhi jalannya pemilu. Pada tahun 1981 (yaitu menjelang pemilu berikutnya) dinas intelijen mengungkapkan bahwa jaringan serupa telah terdeteksi di berbagai wilayah Nusantara, yang lagi-lagi memberi peluang untuk mengintimidasi para pemilih Muslim.[23] Pada tahun-tahun berikutnya, juga disinyalir adanya beberapa kelompok serupa yang dituduh mempersiapkan pembentukan sebuah negara Islam melalui jalan kekerasan. Sulit memastikan seberapa murni gerakan-gerakan ini dan sampai sejauh mana mereka benar-benar terlibat dalam apa yang dituduhkan kepada mereka. Namun, kecilnya jumlah anggota yang berhasil mereka rekrut menunjukkan bahwa di kalangan Muslim yang paling kecewa pun tidak ada kecenderungan yang kuat kepada kekerasan fisik.[24]

Protes umat Islam terhadap Pancasilaisasi umumnya hanya bersifat verbal: dalam bentuk ceramah-ceramah kritis di masjid-masjid, artikel-artikel bernada marah di sebuah majalah mahasiswa radikal di Yogyakarta (*Ar-Risalah*), dan selebaran-selebaran gelap. Pada tahun 1980, beberapa pemimpin Muslim yang sangat dihormati (yang dulunya berafiliasi dengan Masyumi) bersama-sama dengan wakil-wakil aliran politik lainnya, termasuk mantan menteri dan purnawirawan ABRI, mengajukan protes terhadap pidato kontroversial Soeharto tersebut (lihat catatan 128). Mereka mengirim

[23] Lihat Jenkins, 1984, hlm. 55-9. Salah seorang terdakwa utama mengaku bahwa dia yakni sedang bekerja untuk sebuah dinas intelijen dan meminta Ali Moertopo dihadirkan sebagai saksi pembelaannya (yang tentu saja tidak pernah dihadirkan, sebagaimana saksi kunci lainnya). Beberapa pemimpin Islam hampir saja membuat tuduhan terbuka ke arah Ali Moertopo, lihat misalnya Kiblat, 1983.

[24] Setelah runtuhnya Orde Baru, banyak informasi baru tentang gerakan Komando Jihad yang muncul. Jendral Sumitro, musuh bubuyutannya Ali Moertopo, bercerita tentang peranan Moertopo sebagai pembina bekas aktifis Darul Islam yang menjadi Komando Jihad (Cahyono, 1998). Peranan Moertopo dan BAKIN diceritakan dari segi lebih simpatik oleh penulis yang punya akses khusus ke sumber intelijen, Ken Conboy (2004). Studi terbaik tentang Komando Jihad, Darul Islam dan Intel, berdasarkan analisa berkas pengadilan, adalah Temby, 2007.

sepucuk surat "Pernyataan Keprihatinan" (kemudian dikenal sebagai "Petisi 50" karena ditandatangani lima puluh orang) ke DPR. Dalam Pernyataan itu, mereka mengkritik Presiden yang memakai Pancasila sebagai alat untuk menyerang musuh-musuh politiknya.

Pemerintah memukul balik protes ini dengan melarang penyiarannya di media-media massa, melakukan pembalasan ekonomis terhadap para penandatangannya, dan berbagai usaha yang nampaknya berhasil mengisolasi mereka (Jenkins, 1984, hlm. 162-73; Fatwa, 1989, hlm. 85-100). Namun, kelompok "Petisi 50" tetap menyelenggarakan pertemuan dan hampir sepanjang tahun 1980-an tetap merupakan satu-satunya kelompok oposisi utama terhadap rezim Soeharto. Reputasi internasional banyak penandatangannya, seperti Mohamad Natsir, A.H. Nasution dan Ali Sadikin, memberikan perlindungan tertentu kepada mereka: berbeda dengan para da'i yang menyuarakan kritik tajam yang sama, mereka tidak ditangkap.

Protes-protes itu memuncak pada kerusuhan di daerah pelabuhan Tanjung Priok, Jakarta, pada bulan September 1984. Selama lebih dari satu tahun, masjid-masjid di lingkungan ini memberikan kesempatan kepada para da'i menyampaikan khotbah-khotbah keras yang mencela penggantian Islam dengan Pancasila—anehnya, selama itu mereka tidak ditangkap, padahal di tempat lain terjadi penangkapan terhadap para dai yang bahkan kurang radikal ketimbang mereka. Khotbah-khotbah itu telah menciptakan iklim pembangkangan, yang diperkuat oleh kekecewaan ekonomis yang serius. Sebuah konflik kecil dengan aparat keamanan setempat, yang masuk sebuah mesjid dengan memakai sepatu lars yang kotor, mengakibatkan pecahnya kerusuhan besar. Pasukan militer, yang dikirim untuk meredam kerusuhan, menembakkan senjata-senjata otomatis ke arah kerumunan massa, sehingga mengakibatkan puluhan, atau bahkan ratusan, orang terbunuh.

Pengumuman resmi mengenai peristiwa tersebut, yang disampaikan esok paginya oleh Jenderal Benny Moerdani, mengatakan telah terjadinya penyerangan terhadap aparat militer dan militer

menggunakan senjata api untuk membela diri. Ia menyebutkan bahwa peristiwa tersebut tidak menimbulkan banyak korban jiwa. Pengumuman itu segera dibantah oleh "Buku Putih" yang dikeluarkan para anggota kelompok Petisi 50, yang telah mengumpulkan laporan dari saksi mata. Tidak lama setelah peristiwa itu, Jakarta kembali digoncang beberapa peledakan bom, yang oleh banyak orang dipandang sebagai pembalasan atas peristiwa Tanjung Priok. Banyak orang yang dicurigai terlibat ditangkap dan melalui serangkaian proses peradilan pemerintah berusaha membuktikan adanya konspirasi subversif, yang menghubungkan para da'i radikal, kerusuhan dan pemboman tersebut dengan para anggota kelompok "Petisi 50". Tiga tokoh pengkritik Soeharto, yang menandatangani "Buku Putih", A.M. Fatwa (salah seorang pendiri kelompok Petisi 50), H.M. Sanusi (seorang mantan menteri, yang berafiliasi dengan Muhammadiyah dan anggota Petisi 50) dan H.R. Dharsono (seorang mantan komandan Divisi Siliwangi, mantan Sekjen ASEAN, bukan penandatangan Petisi 50 namun dekat dengan mereka) dituduh melakukan tindak pidana subversi. Dua orang yang terakhir dituduh terlibat dalam perencanaan aksi pemboman tersebut. Walaupun bukti yang diajukan (berdasarkan pernyataan dari saksi yang mengaku disiksa) gagal meyakinkan para pengamat, mereka dikenai hukuman penjara sangat lama.[25]

Bencana Tanjung Priok dan proses peradilan yang menyertainya secara efektif membungkam pihak-pihak yang terang-terangan menolak Pancasilaisasi. Khotbah-khotbah radikal tidak terdengar lagi di masjid-masjid. Kelompok Petisi 50 pun lebih memilih diam. Kekhawatiran akan terulangnya peristiwa Tanjung Priok tentu saja berperan memperlancar penerimaan asas tunggal oleh banyak organisasi kemasyarakatan. Kritik umat Islam terhadap rezim memang tidak berhenti sama sekali, namun tidak lagi diungkapkan di depan umum, kecuali dengan menggunakan ungkapan-ungkapan yang sangat kabur. Organisasi-organisasi besar, seperti NU dan

[25] Tentang peristiwa Tanjung Priok, pemboman dan pengadilan, lihat Tapol, 1987; Fatwa, 1989; Burns, 1989.

Muhammadiyah, kemudian mengerahkan energinya untuk kegiatan-kegiatan nonpolitik. Banyak umat Islam yang beralih ke tarekat-tarekat; jumlah anggota tarekat pun meningkat secara mencolok. Kelompok-kelompok diskusi mahasiswa Islam pun lebih menekankan moralitas dan kesalehan pribadi ketimbang keterlibatan politik. Para mahasiswa Muslim radikal tidak lagi mengadakan pertemuan di masjid-masjid universitasnya, tetapi membentuk kelompok-kelompok kecil yang mengadakan pertemuan dari rumah ke rumah, lebih memilih keluar dari sistem yang mereka tolak ketimbang berusaha mengubahnya.[26]

Pembangkang Muslim radikal tidak seluruhnya lenyap, namun jumlah mereka tampaknya merosot sangat tajam. Pada awal tahun 1989, dilaporkan adanya dua kelompok kecil Muslim yang secara tegas menolak negara Pancasila. Keduanya terjadi di luar Jawa, masing-masing di Lampung (Sumatra bagian selatan) dan Bima (Sumbawa bagian timur), keduanya pun dilumpuhkan dengan kekerasan yang mengakibatkan pertumpahan darah. Tidak banyak diketahui tentang peristiwa Bima, tetapi peritiwa di Lampung mendapat liputan pers yang cukup luas.[27]

Kelompok Lampung direkrut dan diorganisasikan oleh seorang da'i radikal, bernama Anwar atau Warsidi, yang membangun pesantren di sebuah desa yang relatif terpencil, desa Talangsari. Dia berhasil menghimpun beberapa ratus pengikut di lingkungannya, dan mendatangi desa-desa sekitarnya sambil menyampaikan ceramah-ceramahnya yang radikal. Kelompok ini, menurut laporan, tidak lagi menganggap diri mereka sebagai warga negara Indonesia dan telah mempersiapkan diri untuk melancarkan konfrontasi bersenjata. Mereka

[26] Hal ini, tentu saja, menimbulkan kecurigaan aparat. Selama pertengahan tahun 1980-an, kembali terjadi penangkapan terhadap sejumlah anggota kelompok diskusi tersebut, yang dikenal dengan nama usrah (Arab: keluarga inti), dengan tuduhan terlibat konspirasi. Pengadilan usrah pertama dilaporkan dalam: Tapol, 1987.

[27] Laporan luar negeri terbaik dimuat dalam Asiaweek, berclasarkan hasil wawancara korespondennya dengan para saksi mata (24-2-89); majalah Tempo dan Editor juga melaporkannya secara panjang lebar. Laporan pers Indonesia disarikan dengan baik dalam Siswoyo, 1989. [Studi mendalam tentang latar belakang peristiwa Lampung ini dilakukan oleh Abdul Syukur, 2003.]

bahkan menyebut diri mereka *Mujahidin fi Sabili'llah*, "pasukan perang suci". Kebanyakan mereka berasal dari daerah sekitarnya, namun ada juga yang datang dari tempat lain, terutama Jawa (ketika itu, mayoritas penduduk wilayah ini adalah para transmigran asal Jawa). Mereka tidak hanya membicarakan tentang Islam dan Pancasila, namun juga mendapatkan latihan pencak silat dan diajari membuat bom Molotov dan juga panah beracun. Pendidikan paramiliter ini konon diberikan oleh seorang pemuda dari Tanjung Priok. Aparat kecamatan, setelah mendengar desas-desus mengenai khotbah-khotbah radikal itu, memanggil Warsidi, namun Warsidi menolak datang. Sepasukan polisi yang dikirim ke desa tersebut terlibat perang mulut dengan Warsidi dan para pengikutnya. Seorang polisi menembakkan senjatanya, sementara kelompok Warsidi menyerang dengan bersenjata pisau dan panah (tetap tidak jelas siapa yang menyerang terlebih dahulu), dan polisi itu terbunuh. Pasukan polisi itu pun menarik diri. Namun, malam harinya, sepasukan besar tentara dan polisi mengepung desa tersebut, dan melakukan penyerangan sebelum fajar tiba, sehingga mengakibatkan banyak pengikut Warsidi terbunuh. Jumlah korban menurut laporan resmi adalah 27 orang, namun sumber lokal menyebutkan dua hingga tiga ratus orang telah terbunuh.

Dilihat dari laporan-laporan yang ada, gerakan Warsidi lebih menyerupai pemberontakan petani mesianistik yang berulang kali muncul di Jawa pada abad ke-19, ketimbang gerakan protes politik modern. Kelompok ini mengisolasi diri dari masyarakat lainnya, yang mereka anggap sudah bukan Muslim. Mereka tampaknya tidak punya strategi perjuangan, dan persiapan para mujahidnya sangat menyedihkan. Gerakan ini seolah-olah, dengan gerak-gerik simboliknya, mengharapkan berakhirnya kekuasaan Dajjal dan menyambut lahirnya milenium baru. Sama halnya dengan gerakan-gerakan mesianistik abad ke-19, gerakan Warsidi ini rupanya juga punya latar belakang konflik tanah (sebagaimana dikemukakan pers Indonesia). Beberapa waktu belakangan banyak penduduk desa setempat digusur dari tanah yang telah mereka tanami selama

bertahun-tahun, karena ada proyek reboisasi. Hanya beberapa bulan sebelumnya, sekitar seribu rumah penduduk yang menolak berpindah dari sekitar Gunung Balak dihancurkan oleh pasukan militer.

Tindakan kekerasan yang ditempuh ABRI dalam menumpaskan gerakan Warsidi juga mengandung pesan simbolik bahwa tidak ada pembangkang yang dibiarkan bertahan hidup. Nilai-nilai keadilan, keberadaban dan kemanusiaan yang terkandung dalam sila kedua Pancasila tampaknya tidak memberi hak kepada para penentangnya untuk mendapatkan perlakuan yang manusiawi.

Depolitisasi Islam atau Islamisasi Kehidupan Politik?

Pemerintah Orde Baru, sembari menekan segala bentuk ekspresi politik Islam, sangat memberikan dukungan kepada pelaksanaan aspek-aspeknya yang murni ibadah. Sikap ini pada dasarnya sebangun dengan kebijakan yang disarankan Snouck Hurgronje seabad yang lampau, ketika dia menjadi penasihat pemerintah Belanda. Banyak mesjid dibangun dengan bantuan pemerintah, pendidikan agama Islam mengalami perkembangan pesat, hari-hari besar keagamaan dirayakan dengan dukungan pemerintah, Musabaqah Tilawatil Quran (MTQ) yang disponsori pemerintah menjadi peristiwa penting, dan pelaksanaan ibadah haji difasilitasi dan dikoordinasi oleh pemerintah (walaupun dengan ongkos yang sangat mahal). Para pejabat pemerintah pun semakin banyak memakai istilah-istilah Islam dan mengutip teks-teks agama. Aliran-aliran keagamaan yang dianggap sesat oleh mayoritas Islam ortodoks umumnya dilarang oleh pemerintah, dan sebagai langkah simbolik yang menyenangkan umat Islam, novel Salman Rushdie, *The Satanic Verses* (*Ayat-Ayat Setan*), dilarang beredar.

Karena implikasi potensialnya, yang lebih signifikan adalah langkah-langkah pemerintah pada akhir 1980-an yang memberikan status legal lebih kuat kepada (aspek-aspek tertentu dari) syariat. Munawir Sjadzali (Menteri Agama sejak 1983 hingga 1993), yang telah membimbing umat Islam menerima Pancasila sebagai asas

tunggal, juga berhasil mengalihkan banyak perdebatan mengenai soal-soal yang peka secara politik ke soal relevansi syariat dalam kehidupan kontemporer. Dengan pengalamannya sebagai seorang diplomat karir, yang berlatar belakang pesantren dan menguasai dengan baik kitab-kitab Arab klasik maupun modern, dia memancing perdebatan intelektual yang menggairahkan dengan secara provokatif melansir pandangan-pandangan kontroversial dan mengundang berbagai reaksi. Munawir menekankan bahwa Al-Qur'an harus dipahami secara *kontekstual*; dalam sebuah pidato bahkan ia mengatakan bahwa ayat-ayat tertentu dalam Al-Qur'an (yang dimaksudkan, antara lain, ayat-ayat yang berbicara tentang perbudakan) telah kehilangan relevansinya.

Ia juga mengemukakan bahwa hukum waris Islam hanya cocok bagi masyarakat di mana laki-laki merupakan pemberi nafkah keluarga, mungkin tidak tepat diterapkan secara harfiyah di Indonesia, di mana perempuan sering merupakan penopang penting bagi nafkah keluarga. Setelah menyatakan bahwa dalam praktiknya kebanyakan umat Islam berusaha mengelak dari aturan *fiqh* ini, dia mengajukan pertanyaan: apakah tidak ada kebutuhan untuk merumuskan sebuah *fiqh* yang khas Indonesia, yang lebih sesuai dengan semangat wahyu, bukan ungkapan harfiyahnya. Perdebatan yang dimunculkannya, yang melibatkan berbagai kalangan Muslim, merupakan salah satu perdebatan intelektual paling menarik yang terjadi pada tahun-tahun itu.[28]

Perdebatan ini berkaitan dengan rencana pemerintah menaikkan status Pengadilan Agama. Pengadilan ini (yang pada umumnya mengurusi masalah perceraian dan pembagian warisan) relatif tidak punya peran penting dan kompetensinya tidak terdefinisikan secara tegas. Banyak konflik dalam pembagian warisan, ternyata dibawa ke pengadilan perdata. Ada banyak keluhan mengenai ketidakberesan dan inkompetensi Pengadilan Agama. Salah satu

[28] Tesis Sjadzali dan banyak reaksi terhadapnya, yang pernah diterbitkan dalam jurnal Panji Masyarakat, dicetak ulang dalam Saimima, 1988.

keluhan kalangan ahli hukum adalah tidak adanya hukum tertulis yang dapat menjamin keseragaman dalam keputusan-keputusan yang dikeluarkan Pengadilan Agama. Karena itu, Mahkamah Agung dan Departemen Agama telah merencanakan sebuah kodifikasi ketentuan syariat dalam konteks Indonesia (Kompilasi Hukum Islam) sebagai pegangan bagi Pengadilan Agama. Tokoh-tokoh dan organisasi-organisasi Islam diminta menanggapi sebuah kuestioner panjang yang berfokus pada masalah-masalah konkret (termasuk beberapa contoh yang telah dikemukakan Sjadzali dalam lontaran-lontarannya yang kontroversial).[29] Kompilasi ini akan berfungsi sebagai pedoman bagi para hakim di Pengadilan Agama. Selain itu, status Pengadilan Agama di ditingkatkan melalui Undang-Undang baru tentang Peradilan Islam yang ditetapkan pada tahun 1990. Dengan demikian, syariat untuk pertama kali secara implisit menjadi bagian dari sistem hukum Indonesia.

Meski ada banyak kalangan yang mempertanyakan alasan-alasan politik di belakang langkah-langkah ini, tindakan pemerintah tersebut mendapat sambutan baik dari berbagai lapisan umat Islam—dan dikritik kalangan Kristen dan sekuler, yang melihatnya sebagai langkah mundur dalam rangka menciptakan sebuah sistem hukum yang seragam bagi seluruh warganegara Indonesia. Dalam pandangan para kritisi itu, kali ini pemerintah sendirilah yang menghidupkan kembali Piagam Jakarta. Walaupun ini hanyalah langkah simbolik untuk menenangkan berbagai lapisan Muslim yang selama ini kecewa dengan pemerintah—dan kalangan Masyumi, yang paling merasakan kekecewaan itu, menganggap UU Pengadilan Agama sebagai perolehan penting—hal ini menunjukkan bahwa seiring dengan proses Pancasilaisasi, Islam semakin menempati posisi yang lebih penting dalam wacana publik.

[29] Lihat Arifin, 1985 tentang rencana ini, serta Muhammad, 1990 dan Abdurrahman, 1992 tentang pelaksanaannya. Untuk analisa pokok-pokok utama dalam Kompilasi ini, lihat juga Hooker, 2008: hlm. 17-26, dan Nurlaelawati , 2007.

Lahirnya ICMI: Sebuah Aliansi yang Tak Terduga

Barangkali, peristiwa paling mengejutkan dalam serangkaian panjang interaksi antara pemerintah Orde Baru dan umat Islam adalah berdirinya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) pada bulan Desember 1990. ICMI berdiri atas dukungan dan restu Presiden Soeharto sendiri dan penunjukan orang dekatnya, Habibie, sebagai ketuanya. Pembentukannya seolah-olah berasal dari sekelompok aktivis Muslim generasi 66, semuanya mantan anggota HMI dan umumnya berlatar belakang keluarga Masyumi. Beberapa di antara mereka dikenal sebagai pengkritik berbagai kebijakan pembangunan dan pelanggaran hak-hak asasi selama Orde Baru. Upaya-upaya lebih awal untuk membentuk sebuah perhimpunan intelektual Muslim serupa, yang melibatkan sejumlah tokoh yang sama, pernah dihalangi aparat pemerintah.[30] Ini menimbulkan pertanyaan: perubahan-perubahan politik apakah yang telah memungkinkan lahirnya ICMI?

Jawaban paling sederhana atas pertanyaan ini—dan merupakan jawaban yang biasanya diberikan baik oleh pendukung maupun penentang ICMI—adalah bahwa pada akhir tahun 1980-an Soeharto diyakini mulai kehilangan kontrol penuhnya atas ABRI. Karena itu, ia memerlukan sekutu dari kalangan sipil, kurang lebih sama dengan Sukarno yang pernah memanfaatkan Partai Komunis Indonesia (PKI) untuk mengimbangi kekuatan angkatan bersenjata. Sejak 1987, Soeharto terlibat konflik terbuka dengan Benny Moerdani, tokoh militer yang sangat berpengaruh (yang selama tahun 1983-1988 menjabat sebagai Panglima ABRI dan sekaligus pimpinan penting dinas-dinas intelijen, serta Menteri Pertahanan 1988-1993). Moerdani, yang Katolik itu, oleh banyak Muslim taat dipandang sebagai "otak jahat" di balik bencana Tanjung Priok dan berbagai operasi yang, secara terbuka maupun sembunyi-sembunyi, menyerang Islam. Retaknya hubungan antara Soeharto dan Moerdani membantu

[30] Versi standar mengenai peristiwa yang mengantarkan berdirinya ICMI dan nama-nama kebanyakan tokoh yang terlibat langsung diberikan di Anwar, 1992; Hefner, 1993.

menjelaskan kenapa banyak umat Islam yang memandang momen ini sebagai kesempatan yang tepat untuk melakukan rekonsiliasi dengan Soeharto. Namun, Soeharto ternyata tidak mengalami kesulitan untuk mendepak Moerdani dari kekuasaan dan menggeser para pendukungnya dari posisi-posisi penting di ABRI pada awal 1990-an. Hal itu menimbulkan pertanyaan, apakah Soeharto benar-benar membutuhkan dukungan para cendekiawan Muslim.

Namun, bagi Habibie adanya ICMI sangat penting. Habibie memperoleh posisi kekuasaannya saat itu semata-mata karena perlindungan Soeharto. Ia punya ambisi besar untuk menggantikannya tetapi selama ini tidak punya dukungan masyarakat yang nyata. Sebagai gembong teknologi Indonesia, dengan dukungan konsisten dari Soeharto, Habibie selalu menyerobot wilayah yang oleh para jenderal dianggap sebagai wilayah kekuasaan mereka—terutama belanja militer. Hal ini membuat dia tidak disukai kalangan ABRI. Sebagai seorang nasionalis ekonomi dan sangat yakin akan perlunya pengerahan dana besar-besaran untuk pengembangan teknologi canggih, Habibie juga terlibat ketidakcocokan serius dengan para "teknokrat" yang mengendalikan departemen-departemen keuangan, yang kebijakan-kebijakan ekonominya secara ketat mengikuti resep-resep IMF dan Bank Dunia (sejauh kebijakan-kebijakan tersebut tidak mengusik kepentingan bisnis keluarga Soeharto).

Para pendiri ICMI telah mengambil langkah cerdas dengan mendekati Habibie dan memintanya untuk memimpin organisasi ini (jika permintaan ini memang tidak berawal pengajuan diri oleh Habibie sendiri) karena Habibie dipercayai Soeharto, ia memerlukan sebuah basis kekuasaannya sendiri, dan ia terlibat perselisihan justru dengan unsur-unsur kekuasaan yang sangat dibenci kebanyakan Muslim radikal. Para "teknokrat" paling terkemuka pada periode itu, Radius Prawiro, Adrianus Mooy, dan Sumarlin, tidak hanya dianggap bertanggung jawab atas berbagai kebijakan ekonomi yang memperlebar kesenjangan antara orang kaya dan rakyat miskin, tetapi mereka juga adalah orang Kristen, sebagaimana Moerdani yang dibenci dan

pimpinan intelijen terkemuka lainnya, Sudomo.[31] Sementara Habibie, paling tidak secara nominal, adalah seorang Muslim.

Tidak lama sejak berdirinya ICMI, Habibie dan Soeharto mengambil alih prakarsa dari tangan para aktivis Muslim. Habibie menyediakan dana dan mengerahkan sumber daya manusia. Para anggota stafnya sendiri, yang punya keterampilan manajerial namun tanpa pengalaman terlibat dalam organisasi Islam sebelumnya, memenuhi posisi-posisi kunci di ICMI. Habibie menegaskan bahwa yang dia inginkan tidak hanya beberapa ribu, namun jutaan anggota. Berkat restu Soeharto, banyak birokrat bergabung dalam organisasi baru ini dan dalam waktu singkat semua pegawai negeri Muslim praktis diwajibkan untuk menjadi anggota ICMI. Kebanyakan cabangnya di daerah-daerah bermarkas di kantor-kantor pemerintah, dan cabang-cabangnya di luar negeri berkantor di gedung konsulat dan kedutaan. ICMI kemudian benar-benar menyerupai organisasi korporatis yang juga dikontrol pemerintah, tidak berbeda dengan Himpunan Kerukunan Tani Indonesia (HKTI), Himpunan Seluruh Nelayan Indonesia (HSNI) atau Ikatan Dokter Indonesia (IDI). Namun, ada satu perbedaan: para aktivis Muslim pendirinya tetap memainkan peranan penting di dalamnya dan berhasil merealisasikan, paling tidak sebagian, agenda mereka sendiri.

Salah satunya, beberapa aktivis Muslim yang sudah lama dilarang memberikan ceramah di hadapan umum tiba-tiba diperbolehkan berbicara di mana dan kapan pun mereka inginkan, berkat hubungan mereka dengan ICMI. Namun, yang paling penting adalah agenda kebanyakan mereka untuk mencapai "proporsionalitas" bagi umat Islam, yakni untuk mencapai kesejajaran, secara politik, ekonomi dan

[31] Pada periode 1988-93, Radius Prawiro (seorang Protestan) menjabat sebagai Menteri Koordinator Ekonomi, Keuangan, Industri dan Pengawasan Pembangunan. Adrianus Mooy (seorang Katolik) sebagai Gubernur Bank Indonesia, dan Sumarlin (Katolik) sebagai Menteri Keuangan. Para pendahulu mereka yang merupakan peletak sebenarnya kebijakan ekonomi Orde Baru, Wijoyo Nitisastro dan Ali Wardhana, kebetulan adalah Muslim. Sementara Sudomo (Protestan), yang juga teman lama Soeharto, menjabat sebagai Menteri Koordinator Keamanan.

kultural, dengan kalangan non-Muslim. Karena itu, berdirinya koran ICMI, *Republika*, sebagai upaya menyaingi harian *Kompas* (milik Katolik) dan *Suara Pembaruan* (milik Protestan) dianggap sebagai sebuah keberhasilan besar. Demikian juga, *Bank Muamalat Indonesia* diharapkan akan menjadi penopang penting bagi perusahaan-perusahaan kecil dan menengah milik pengusaha Muslim yang akan memungkinkan mereka bersaing dengan pengusaha Cina.

Melalui ICMI juga, banyak kaum Muslim terdidik berharap akhirnya dapat mencapai posisi kunci dalam birokrasi, dan dalam kabinet baru. Sidang Umum MPR 1993 oleh banyak orang dikatakan sebagai sebuah bukti keberhasilan ICMI. Di antara anggota fraksi MPR Utusan Daerah (yang ditunjuk oleh Presiden dan Gubernur) terdapat banyak orang yang berafiliasi dengan ICMI; pers bahkan mengulas tentang sebuah MPR yang "hijau" – walaupun dalam bentuk kebijakan konkretnya tidak ada hasil yang dapat dilihat. Susunan kabinet baru yang disampaikan Soeharto setelah sidang MPR 1993 menunjukkan adanya perubahan penting dari kabinet sebelumya. Para "teknokrat" Kristen digantikan oleh menteri dari kalangan Muslim, bahkan anggota ICMI. Di samping itu, beberapa menteri lain di kabinet ini juga orang ICMI. Namun tidak seorang pun dari mereka ini yang merupakan "ICMI sejati", yang berasal dari para aktifis Muslim. Semuanya, kalau bukan anak buah Habibie, adalah birokrat karir.[32]

Tidak semua cendekiawan Muslim terkemuka bergabung dalam ICMI (walaupun jumlah mereka yang ikut bergabung cukup mengejutkan). Beberapa cendekiawan yang berlatar belakang Masyumi dan sudah lama terlibat dalam upaya-upaya demokratisasi, seperti Deliar Noer yang sangat dihormati, tetap skeptis mengenai kehadiran ICMI dan menaruh curiga terhadap Habibie. Kalangan

[32] Menanggapi klaim-klaim yang dengan bangga disampaikan beberapa juru bicara ICMI, seorang menteri yang sangat dekat dengan "ICMI sejati", mantan aktifis HMI, Mar'ie Muhammad (Menteri Keuangan), mengatakan bahwa penunjukan dirinya untuk posisi ini tidak ada kaitannya dengan ICMI.

muda radikal yang dekat dengan Dewan Dakwah juga tidak bersedia dikooptasi dan menjaga jarak dengan ICMI. Namun, tokoh Muslim yang paling blak-blakan menolak ICMI adalah Abdurrahman Wahid, Ketua Umum PBNU, pemikir Islam yang toleran dan peduli terhadap hak-hak minoritas. Dalam persepsinya, para aktivis pendiri ICMI itu pada akhirnya menginginkan sebuah negara Islam di mana kaum non-Muslim akan menjadi warga negara kelas dua. Dia juga tidak lupa menuduh mereka sebagai orang-orang yang terperangkap dalam "sektarianisme" dan pergulatan kekuasaan.

Sebagai respons terhadap ICMI, Abdurrahman Wahid bersama-sejumlah tokoh intelektual sekuler dan berlatar belakang Kristen, mendirikan Forum Demokrasi, sebuah kelompok diskusi informal yang memainkan peranan penting di dalam konteks perdebatan politik selama awal 1990-an. Berbeda dengan ICMI, Forum ini aktif mengajukan kritik terhadap pemerintah. Forum ini menyerukan sebuah demokrasi yang lebih bebas dan mengritik berbagai praktik tidak demokratis. Ia memainkan peranan tidak berbeda dengan kelompok Petisi 50 pada dasawarsa sebelumnya, dan juga menjadi sasaran perlakuan buruk serupa dari pihak pemerintah.[33] Abdurrahman Wahid adalah satu-satunya tokoh Islam yang aktif dalam Forum Demokrasi. Di organisasinya sendiri, NU, dia mendapat banyak kritik karena menolak kesempatan yang ditawarkan ICMI untuk memperoleh perkenan pemerintah. Di NU, sebagaimana di lingkungan Masyumi, terdapat keinginan kuat untuk beranjak dari posisi pinggiran panggung politik ke pusatnya. Argumen balik Abdurrahman Wahid bahwa mereka tidak akan mungkin memperoleh peranan penting, meskipun sangat masuk akal, tidak dapat memuaskan anggota lain yang ingin berada pada posisi yang aman.

Di kalangan aktivis Muslim reformis yang termasuk "ICMI sejati" pun, ternyata, ada keraguan mengenai apa yang dapat dicapai

[33] Pertikaian pendapat antara Wahid, salah seorang pemikir Indonesia paling menarik, dan para ideolog ICMI didiskusikan secara lebih rinci dalam Schwarz, 1994 dan Ramage, 1995.

ICMI. Mereka sangat sadar bahwa mereka hanya memperoleh kebebasan bergerak yang sedikit lebih longgar untuk sementara waktu karena Habibie memerlukan dukungan massa dalam pertarungan kekuasaan menjelang lengsernya Soeharto. Mereka tidak punya ilusi mengenai dedikasi Soeharto atau Habibie yang sebenarnya kepada Islam. Namun, mereka percaya bahwa di tahun-tahun sekitar turunnya Soeharto nanti mereka akan mempunyai posisi tawar yang lebih kuat ketimbang tahun-tahun sebelumnya dan mungkin dapat mencapai banyak hal melalui institusionalisasi Islam dan Islamisasi negara. Mereka nampak tidak begitu khawatir dengan kemungkinan bahwa ICMI, pada saat yang sama, akan menjadi sebuah alat penting yang sangat efektif bagi birokrasi dalam mengendalikan sejumlah besar umat Islam.

Sebuah jawaban yang benar-benar tegas atas pertanyaan apakah ICMI merupakan sebuah titik balik dalam hubungan umat negara adalah tidak mungkin. Dikatakan di atas, sejalan dengan depolitisasi Islam di bawah Orde Baru, terjadi juga proses pengislaman kebudayaan pada umumnya. Lebih dari itu, ketika semakin banyak jumlah orang muda berlatar belakang *santri* yang menjadi pegawai negeri, maka dalam kadar tertentu terjadi pula Islamisasi birokrasi.[34] Keberadaan ICMI mencerminkan proses Islamisasi ini, ICMI sekaligus juga punya sumbangan kepada proses tersebut. Tujuan sebagian aktivis ICMI memang adalah desekularisasi negara secara berangsur-angsur, dan sejauh tujuan ini tidak mengancam kepentingan Soeharto atau militer, mereka sangat mungkin akan memperoleh apa yang mereka harapkan. Pada sisi lain, jika kita menganggap bahwa, setelah pembubaran Partai Komunis Indonesia, pelemahan oposisi Muslim telah menjadi salah satu tujuan tetap dari kebijakan pemerintah Orde Baru, paling tidak hingga tahun 1990, maka ICMI dapat juga dilihat sebagai puncak

[34] Muhammadiyah yang pada tahun 1950-an masih dapat digambarkan sebagai sebuah gerakan para pengusaha kecil Muslim, namun sekarang anggota organisasi ini pada umumnya adalah pegawai negeri. Sangat sedikit pemimpin Muhammadiyah masa kini yang bukan pegawai negeri.

dari kebijakan ini. Artinya, negara Orde Baru telah mengubah oposisi Muslim, yang berpotensi membahayakan dirinya, menjadi pendukung setia Soeharto sendiri.

Bab 8

Yahudi sebagai Simbol dalam Wacana Islam Indonesia Masa Kini

Kaset Al-Qur'an dan konspirasi Yahudi

Pada tahun 1986 seorang ulama di Bima mengeluh kepada peneliti dari LIPI tentang keberadaan kaset rekaman bacaan Al-Qur'an yang dijual di mana-mana. "Sekarang semakin banyak orang puas dengan menyetel kaset saja, mereka tidak berminat lagi untuk belajar qiraah Al-Qur'an sendiri." Berbagai teknologi baru, menurut hematnya, sangat membahayakan agama Islam. Ia mencurigai gejala ini berkaitan dengan konspirasi Yahudi-Zionis untuk menghancurkan Islam. Dalam ceramah-ceramahnya, ia sering menyinggung ancaman-ancaman Yahudi terhadap Islam. Ulama yang pernah bermukim di Makkah selama beberapa tahun ini, menceritakan kepada peneliti tadi bahwa ia banyak tahu tentang tipu daya Yahudi itu dari majalah-majalah yang diterimanya dari Rabithah Al-`Alam Al-Islami (*Al-Rabithah* dan *Muslim World News*); selain mengutip pula buku yang bernada ancaman terhadap kemajuan dan perkembangan Islam di dunia seperti *Al-Maka'id al-Yahudiyah* dan *Rencana Yahudi terhadap Penghancuran Islam*. Ketika peneliti bertanya gejala apa di Indonesia yang dianggapnya sebagai aktivitas Yahudi-Zionis, ditudingnya organisasi-organisasi seperti Lions Club.[1]

---

[1] Syamsuddin Haris, "Laporan Penelitian Pandangan Sikap Hidup Ulama di Nusa Tenggara Barat", LIPI, 1986.

Yahudi sebagai Ancaman Terhadap Nilai-nilai Tradisional

Kasus ulama Bima di atas mengejutkan saya karena merupakan pertemuan pertama saya dengan semangat anti-Yahudi yang bukan anti-Israel saja di Indonesia. Di Bima, tentu saja, tidak ada orang Yahudi, dan andaikata terdapat Lions Club pun pastilah bukan mereka yang mengedarkan kaset Muammar Z dan qari-qari lainnya. Mengapa ungkapan keprihatinan sang ulama mengaitkannya dengan Yahudi? Ternyata ia tidak sendirian; beberapa tahun terakhir kian sering kita menjumpai kata "Yahudi" dipakai sebagai julukan negatif bagi perkembangan, pemikiran atau sikap yang dianggap membahayakan umat Islam. "Yahudi" telah menjadi simbol dari sesuatu yang tak mudah diungkapkan secara eksplisit. Yang dimaksudkan, agaknya, bukan agama Yahudi, dan bukan juga kebijaksanaan resmi pemerintah Israel atau pun kelompok Zionis ekstrim, melainkan sesuatu yang lebih abstrak dan tersembunyi.

Ada dua hal menarik berkenaan dengan munculnya Yahudi sebagai simbol dalam wacana Islam di Indonesia. Pertama, Yahudi seringkali disebut dalam konteks kekhawatiran tentang adanya konspirasi untuk menghancurkan Islam. Banyak aspek modernisasi, berikut sekularisasi dan rasionalisasi, pergeseran nilai-nilai tradisional, globalisasi ekonomi dan budaya, individualisme dan hedonisme dilihat sebagai hasil rekayasa, bukan proses yang berdiri sendiri. Semua perkembangan barusan diduga kuat telah direncanakan dan dilaksanakan oleh persekongkolan yang memusuhi Islam dan ingin menghancurkannya. Konspirasi rahasia tersebut diidentikkan dengan Yahudi dan Zionis; tetapi setiap orang yang dianggap berjasa demi tujuan persekongkolan tersebut, walaupun agama dan kebangsaannya berbeda, bisa saja dijuluk Yahudi.

Kedua, teori-teori konspirasi dan kecenderungan untuk mengkambinghitamkan Yahudi tentu saja tidak lahir di Indonesia melainkan berasal dari negara-negara Arab—utamanya Arab Saudi, Kuwait, dan Mesir. Menyembulnya kebencian kebanyakan orang

Arab saat ini kepada orang Yahudi tak bisa dilepaskan dari masalah Palestina. Keprihatinan tentang Zionisme Israel sangat wajar. Meski di sini perlu ditambahkan, kepercayaan akan adanya konspirasi Yahudi untuk menghancurkan Islam dan menguasai seluruh dunia bukan hanya reaksi terhadap eksistensi Israel saja, dan sesungguhnya juga disebabkan penyebaran antisemitisme Barat ke negara-negara Arab.

Sumber yang seringkali menjadi rujukan, yaitu *Al-Maka`id Al-Yahudiyah* alias *Protokol-Protokol Para Sesepuh Zion* alias *Ayat-Ayat Setan Yahudi*, merupakan hasil fabrikasi beberapa orang anti-Yahudi Rusia dan kemudian dipergunakan sebagai alat propaganda oleh Nazi Jerman. Buku inilah yang pernah menjadi legitimasi utama bagi pembunuhan massal terhadap orang Yahudi oleh Nazi Jerman. *Protokol-protokol* konon terdiri dari notulen pemerintah rahasia Yahudi tentang strategi mereka untuk menguasai dunia, melalui kapitalisme maupun komunisme, demokrasi maupun kediktatoran, revolusi maupun liberalisasi ekonomi. Pada dasawarsa 1950-an edisi Arabnya terbit, dan belakangan beberapa kali diterjemahkan dalam bahasa Indonesia. Editor-editor Indonesianya tampaknya tidak menyadari bahwa buku ini bukan dokumen sejarah benar melainkan pemalsuan oleh kalangan antisemitis.

Yahudi, Freemason, dan Kemodernan

Antisemitisme (sikap dan perilaku anti-Yahudi) di Eropa memuncak pada penghujung abad ke-19 dan berkaitan erat dengan kemodernan. Antisemitisme merupakan reaksi terhadap arus perubahan sosial dan ekonomi yang begitu cepat serta berkembangnya kapitalisme modern, terhadap gerakan-gerakan liberalisme dan sosialisme, republikanisme dan sekularisme —yakni terhadap memudarnya privilese-privilese (hak-hak istimewa) lama. Dari sinilah muara adanya keyakinan kuat bahwa semua perubahan sosial dan politik tidak disebabkan oleh dinamika perkembangan sistem ekonomi kapitalis melainkan direncanakan oleh sebuah persekongkolan orang yang ingin mendominasi seluruh dunia: Yahudi dan/atau Freemasonry

(di Indonesian lebih dikenal dengan nama Belandanya: *Vrijmetselarij*).

Yahudi dengan mudah menjadi sasaran tudingan karena mereka tampak beruntung dengan perubahan masyarakat tersebut. Dalam masyarakat Eropa tradisional, orang Yahudi sebagai minoritas agama dikucilkan dan biasanya tidak diperbolehkan berperan dalam berbagai bidang kehidupan masyarakat: politik, pemilikan tanah dan banyak jenis pekerjaan dilarang bagi mereka. Runtuhnya tatanan sosial tradisional dan perkembangan ke arah masyarakat industri berarti juga berakhirnya larangan lama dan kemungkinan mobilitas sosial bagi semua orang Eropa termasuk Yahudi. Bagi golongan yang telah menghilangkan privilese lama dalam proses modernisasi ini, atau yang merindukan masyarakat tradisional, Yahudi menjadi simbol dari semua perubahan yang terjadi; sikap anti-kemodernan diungkapkan dalam bentuk antisemitisme.

Freemasonry memang merupakan sejenis organisasi rahasia, agak mirip tarekat dengan ritual dan ajaran yang tak boleh dijelaskan kepada orang luar, tetapi menegaskan nilai humanisme (kemanusiaan) ketimbang nilai religius tradisional. Didirikan di London pada 1717, Freemasonry dengan cepat tersebar di negara-negara Eropa dan telah menjadi musuh bebuyutan Gereja Katolik. Sejumlah pemikir, politisi dan seniman paling terkemuka telah masuk Freemasonry: Goethe, Kant dan Hegel di Jerman, Mozart dan Haydn di Austria, Voltaire, Rousseau dan Diderot di Perancis, George Washington dan Benjamin Franklin di Amerika. Pada abad ke-19, Freemasonry oleh kawan maupun lawannya dikaitkan dengan ide-ide Revolusi Perancis dan dengan kemodernan. Tidak terlalu mengherankan jika Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad `Abduh menjadi anggota Freemasonry sewaktu keduanya berada di Perancis. Sebagai organisasi, Freemasonry tidak mempunyai hubungan khusus dengan keyahudian. Di antara anggotanya memang dijumpai sejumlah orang Yahudi, namun jumlah mereka relatif sedikit. Kebetulan saja keduanya telah menjadi simbol dari semua perubahan yang mengancam dunia tradisional. Baik di Turki dan Mesir maupun di Indonesia, banyak pelopor kebangkitan

nasional telah menjadi anggota gerakan Freemasonry.

Pengaruh Freemasonry terhadap gerakan revolusioner *Jeunes Turcs* ("Orang Turki Muda"), yang pada tahun 1908 menggulingkan pemerintahan otoriter Sultan Abdulhamid II, merupakan kasus yang sering disoroti. Gerakan ini terdiri dari perwira muda dan cendekiawan yang dipengaruhi pemikiran revolusi Perancis, dan sebagian termasuk anggota Freemasonry. Basis utamanya adalah Kota Selanik (Thessaloniki, sekarang di Yunani), kota Usmani yang paling modern pada zaman itu, dan terkenal sebagai kota dengan penduduk Yahudi paling banyak. Selain penganut agama Yahudi terdapat juga suatu komunitas keturunan Yahudi yang memeluk agama Islam, yang disebut 'Donmeh'. Di antara *Jeunes Turcs* dijumpai beberapa orang Yahudi, walaupun mereka bukan pemimpin teras.[2]

Di Indonesia Freemasonry pernah mempunyai pengaruh cukup besar terhadap organisasi nasional pertama, Boedi Oetomo; di antara pengurus B.O. dijumpai sejumlah anggota Freemasonry (termasuk Ketua pertama, R.A. Tirtokoesoemo). Peranan penting ini agaknya disebabkan oleh karena Freemasonry dan Gerakan Theosofie merupakan organisasi pertama di Hindia Belanda yang menerima bukan saja orang Eropa tetapi juga orang Cina dan Pribumi—asal dari kalangan elit—sebagai anggota. Begitu juga mereka menerima orang Yahudi (yang oleh perserikatan orang Belanda lainnya seringkali tak diterima) sebagai anggota.

---

[2] Dalam berbagai buku dan situs web berhaluan antisemitisme kita menjumpai klaim bahwa beberapa tokoh Jeunes Turcs terkemuka, termasuk Talat Pasya dan Jawid Pasya, sebetulnya adalah Donmeh, dan bahwa mereka telah membantu gerakan Zionisme untuk memindahkan orang Yahudi dari Eropa ke Palestina. Apakah mereka betul-betul Donmeh sulit dibuktikan, tetapi yang jelas mereka sangat nasionalis dan ingin memperkuat kesatuan negara dan bangsa. Memang pernah ada perundingan tentang migrasi orang Yahudi ke negara Usmani dan para pemimpin Jeunes Turcs bersedia menerima mereka, asal mereka tidak berkelompok di satu tempat tetapi disebarkan di seluruh propinsi dan secepatnya berasimilasi menjadi orang Turki yang baik. Lihat Lacqueur, 2003[1972], hlm. 140-3; Vital, 1987, hlm. 16.

Lahirnya Gerakan Zionisme

Sebagai reaksi terhadap antisemitisme, gerakan zionisme secara bersamaan lahir pada saat itu pula. Theodor Herzl menulis bukunya *Negara Yahudi* pada tahun 1896; Muktamar Zionis pertama diselenggarakan di kota Basel, Swiss pada tahun 1897. Para pendiri gerakan ini terdiri dari orang Yahudi *sekuler* dari Jerman dan Austria. Bagi mereka keyahudian merupakan identitas nasional, bukan identitas agama, dan Zionisme adalah nasionalisme dari suatu bangsa yang belum mempunyai negara. Cita-cita mereka, mendirikan sebuah negara nasional yang sekuler bagi orang Yahudi. Lahirnya gerakan Zionisme tidak ada sangkut pautnya dengan *agama* Yahudi. Faktor pendorong utama adalah keberadaan Yahudi hanya sebagai golongan etnis berstatus "paria". Namun pilihan mereka akan Palestina sebagai "rumah nasional" bagi bangsa Yahudi tentu saja mengaitkan cita-cita mereka dengan sejarah sakral Yahudi yang tercantum dalam kitab suci Taurat. Hal itu belakangan menyebabkan gerakan zionisme semakin diwarnai simbol-simbol keagamaan.

Asal-usul "Protokol Zion"

Buku *Protokol-Protokol Para Sesepuh Zion* disusun sekitar saat itu pula — hanya saja tidak oleh para pemimpin gerakan Zionis seperti yang diklaim penyusunnya. Sebagian besar buku ini dicuplik begitu saja dari sebuah roman berjudul *Dialog dalam Neraka antara Montesquieu dan Machiavelli*, yang ditulis sekitar 1864 oleh seorang pengacara Perancis, Maurice Joly, sebagai kritik terselubung terhadap diktatur Kaisar Napoleon III. Dalam buku ini Montesquieu menyuarakan pendapat liberal dan demokratis (yang agaknya merupakan pendapat pengarang), sedangkan Machiavelli memberi alasan bernada sinis bagi sistem kekuasaan diktatorial. Secara blak-blakan ia mengusulkan sejumlah tindakan dan kebijaksanaan untuk menipu dan memanipulasi rakyat. Ia mengusulkan, tidak lain, tindakan dan kebijaksanaan Kaisar Napoleon, yang tujuannya lazim berkedok di belakang perkataan manis

dan indah. Buku Joly ini sama sekali tidak ada sangkut pautnya dengan "masalah Yahudi".

Penyusun *Protokol* mengambil alih perkataan sinis Machiavelli tersebut yang seolah-olah diusulkan sebagai kebijaksanaan oleh suatu komite rahasia tokoh Yahudi. Perkataan Montesquieu juga diambil alih agar mengesankan bahwa semua gerakan yang melawan *status quo*, dari liberal moderat sampai sosialis radikal, merupakan bagian dari komplotan Yahudi jahat yang ingin menghancurkan dunia Kristen. Walau sulit menentukan secara pasti siapa sesungguhnya yang menyusun naskah *Protokol* yang kemudian digunakan untuk edisi cetakan pertama, namun terdapat banyak petunjuk bahwa P.I. Rakhkovsky, kepala dinas rahasia Rusia di Perancis 1884-1902, telah memainkan peranan besar.[3]

Tidak sangsi lagi bahwa *Protokol-Protokol* ditulis di Perancis; dugaan ini diperkuat utamanya oleh adanya rujukan pada situasi dan peristiwa di Perancis dasawarsa 1890-an. (Hal ini juga menunjukkan bahwa tidak mungkin ada kaitan dengan gerakan Zionisme saat itu, yang didirikan orang Yahudi berbahasa dan budaya Jerman.) Semua perubahan masyarakat—transformasi ekonomi, modernisasi, pembangunan kereta api di bawah tanah di Paris, slogan-slogan revolusi Perancis, cita-cita demokrasi, sosialisme, liberalisme digambarkan sebagai kiat Yahudi untuk menggoyangkan sistem yang mapan sehingga mereka bisa menguasainya. Menurut "editor"nya, teks yang asli konon telah dicuri dari rumah seorang pengurus Freemasonry. Demikian Freemasonry sekaligus dilibatkan dalam teori-teori konspirasi Yahudi dan ditunjukkan sebagai salah satu organisasi rahasia Yahudi.

"Protokol-Protokol Zion" dan Antisemitisme di Eropa

Protokol-Protokol pada awalnya diterbitkan di Rusia dan turut menyebabkan *pogrom-pogrom* (pembantaian massal) terhadap Yahudi.

[3] Kajian paling mendalam tentang latar belakang Protokol-Protokol adalah: Cohn, 1967. Cohn menduga bahwa salah seorang sasaran utama pemalsuan ini adalah Menteri Ekonomi Rusia, Witte, yang memberlakukan reformasi ekonomi pada waktu itu.

Hitler menganggap buku ini sangat berguna sebagai bahan propaganda. Meski ia sendiri barangkali percaya pada teori konspirasi Yahudi, namun ia juga sangat sadar akan manfaat buku ini dan semboyan "bahaya Yahudi" dalam usaha mencapai kesatuan orang Jerman dan para simpatisan fasis di luar negeri. Lebih dari 100.000 eksemplar dicetak di Jerman saja. Terjemahan Inggrisnya pun sangat laku di Inggris dan Amerika Serikat. Mesir sudah cepat menjadi salah satu sasaran propaganda Nazi Jerman (karena kepentingan Kanal Suez bagi Inggris dan sekutunya). Pada tahun 1933, setelah Hitler mengambil alih kuasa di Jerman, seorang Nazi Jerman yang bermukim di Kairo menerbitkan buku pertama tentang 'masalah Yahudi'. Buku *Protokol-Protokol* dan buku antisemitis lain juga mulai beredar, pertama-tama dalam bahasa Jerman, kemudian dalam terjemahan Arab. Jerman secara sadar berusaha memanfaatkan ketegangan Arab-Yahudi di Palestina (pada zaman itu masih di bawah pemerintahan Inggris) demi tujuan propaganda perangnya.[4]

Antisemitisme Tidak Memerlukan Adanya Yahudi

Propaganda anti-Yahudi Jerman juga mencapai Jepang, negara yang tidak dijumpai adanya Yahudi sama sekali. Tetapi "konspirasi Yahudi untuk menguasai dunia" oleh pihak militer Jepang pernah digunakan pula sebagai legitimasi bagi serangannya terhadap Cina Kuo Min Tang, yang mereka sebut sebagai bagian dari konspirasi Yahudi.

Di Eropa dan Amerika Serikat juga terlihat tidak adanya korelasi yang kuat antara jumlah orang Yahudi di suatu daerah dan tingginya antisemitisme. Baik di Perancis maupun di Amerika antisemitisme pernah sangat merakyat di beberapa daerah yang nyaris tidak mempunyai penduduk Yahudi. Daerah-daerah tersebut merupakan daerah terbelakang. Agaknya yang dibenci orang antisemit di sana,

4 Krämer, 1982, hlm. 265-6, 277-8. Pada tahun 1938-39 terjadi serangan pertama terhadap orang Yahudi Mesir, yang sebelumnya tidak pernah diganggu (buku yang sama, hlm. 291).

agaknya, bukan orang-orang Yahudi tertentu melainkan budaya perkotaan dan kemodernan pada umumnya.

Antisemitisme dan Zionisme, Dua Sekutu

Di Eropa, antisemitisme dan Zionisme pernah saling memperkuat (dan sampai sekarang, agaknya, saling memerlukan). Terdapat kepentingan bersama: para Zionis ingin mengajak orang Yahudi dari Eropa ke negara yang ingin diciptakan, sedangkan para antisemit merencanakan "pembersihan etnis". Keberhasilan kedua gerakan politik tersebut merupakan salah satu tragedi terbesar abad ke-20.

Dengan demikian, keberadaan Israel sebagai negara Yahudi merupakan "hadiah" antisemitisme Eropa kepada Timur Tengah. Sangatlah ironis bahwa orang Arab kemudian secara tidak kritis juga mengambil alih ide-ide antisemitis dari Eropa.[5]

Dunia Islam dan Yahudi

Keberadaan orang Yahudi di dunia Islam pada masa lalu umumnya lebih baik daripada di Eropa. Bukan berarti tidak ada diskriminasi atau kebencian terhadap mereka, tetapi sebagai *ahl al-kitab* mereka lazimnya dilindungi. Di Eropa mereka barulah memperoleh hak-hak bersamaan masa transisi dari masyarakat pertanian ke masyarakat perkotaan dan industri.[6] Kebebasan yang mereka peroleh menimbulkan reaksi; sikap anti-Yahudi berkaitan erat dengan dengan sikap anti-kemodernan. Antisemitisme merupakan salah satu gejala protes terhadap perubahan.

---

[5] Dan tidak kurang ironis kenyataan bahwa sekarang di Eropa Barat kita menyaksikan dinamika saling memperkuat antara Islamofobi (sikap dan perilaku anti-Islam) dan Islam radikal, yang sangat mirip hubungan simbiotik antara antisemitisme dan Zionisme. Islamofobi juga merupakan ekspresi kekhawatiran akan perubahan dunia yang mengancam. Ternyata Islamofobi sangat kuat di daerah yang hamper tidak ada pendatang Muslim (seperti halnya antisemitisme, Islamofobi tidak memerlukan adanya orang Islam). Dan gerakan radikal mendapat angin dari naiknya Islamofobi.

[6] Tentu saja pernah terjadi sejumlah kekecualian; di beberapa kota dan wilayah di Eropa orang Yahudi sejak lama dapat hidup tanpa diganggu orang lain.

Dalam Islam, tidaklah sulit mencari pembenaran religius untuk membenci Yahudi. Belakangan ini, kami sering menjumpai pembenaran ini seolah-olah bagian esensial dari Islam. Terdapat sejumlah ayat Al-Qur'an yang mengutuk orang Yahudi Madinah dan sekaligus bisa ditafsirkan sebagai anjuran untuk senantiasa mencurigai dan membenci kaum Yahudi.[7] Tetapi sebenarnya, ayat-ayat ini baru belakangan menjadi begitu populer. Asal-usul kebencian yang sesungguhnya, tentu, keberadaan negara Israel di tengah negara-negara Arab, dan kekuatan dahsyat tentara Israel. Ayat-ayat Al-Qur'an tersebut memberikan legitimasi belakangan kepada kebencian yang disebabkan oleh kejadian politik. Tulisan Arab anti-Yahudi, agaknya, lebih diwarnai oleh pengaruh buku antisemitis Barat seperti *Protokol-Protokol* ketimbang ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan Yahudi. Sebagian besar buku mengenai "bahaya Yahudi" yang diterbitkan di dunia Arab merujuk kepada *Protokol-Protokol* dan tokoh-tokoh antisemit Barat; hanya beberapa saja yang bertolak dari analisa ayat-ayat Al-Qur'an.

Palestina: Nasionalisme atau Islam?

Kekalahan militer negara-negara Arab oleh Israel menimbulkan persepsi bahwa sosialisme dan nasionalisme telah gagal sebagai ideologi yang layak, dan mendukung munculnya "alternatif Islam" yang sejak dulu disponsori Arab Saudi. Lahirnya ideologi Islam politik akhir-akhir ini (terutama varian konservatifnya) berkaitan erat dengan faktor keberadaan Israel. Faktor lain yang berperan, tentu saja, minyak dan kenaikan harga minyak sejak 1973 (berkaitan langsung dengan perang Arab-Israel dan boikot minyak). Dengan kenaikan harga minyak, orang Arab secara berangsur kian diperhatikan Barat. Harga diri orang Arab pun turut terangkat. Di sini kemudian, wacana

[7] Misalnya, dalam Maraghi, 1989. Syaikh Al-Maraghi, rektor-Al Azhar pada dasawarsa 1930-an, menganalisa ayat ayat yang menyebut orang Yahudi. Tetapi ia tidak membenarkan propaganda anti-Yahudi yang diarahkan ke orang-orang Arab oleh Jerman Nazi, dan ia melarang mahasiswa Palestina di Azhar melakukan propaganda anti terhadap orang Yahudi Mesir (lihat Krämer, 1982, hlm. 297).

dominan tentang Israel mulai bergeser dan ditentukan oleh Arab Saudi daripada Mesir dan berubah dari wacana nasionalis (Israel lawan Arab) menjadi wacana agama (Yahudi lawan Islam).

"Protokol Zion" di Indonesia

Perbincangan bertema Yahudi, zionisme, dan Israel di kalangan Islam Indonesia cenderung dipengaruhi oleh buku *Protokol-Protokol Para Sesepuh Zion* dan tulisan antisemitis Barat lainnya. Setelah perjanjian perdamaian antara Israel dan Organisasi Pembebasan Palestina ditandatangani (September 1993), majalah *Panji Masyarakat* dan *Al-Muslimun* memuat laporan khusus tentang Yahudi dan Zionisme yang tidak hanya berisi opini dan analisa situasi politik saja tetapi juga menguraikan lagi tentang konspirasi Yahudi berdasarkan *Protokol-Protokol* sebagai "bahan bukti".[8] Tidak mudah memastikan sejak kapan buku tersebut diketahui di Indonesia. Menurut laporan di *Panjimas* tadi, majalah ini pernah memuat artikel panjang mengenai "Ancaman Ular Simbolik Yahudi" (salah satu tema dari *Protokol-Protokol*) pada tahun pertama penerbitannya, yaitu 1959.[9] Dan itu pun mungkin bukan tulisan pertama tentang konspirasi rahasia Yahudi untuk menghancurkan Islam. Namun, jika dicermati pada dasawarsa 1950-an dan 1960-an tulisan serupa ini belum banyak mendapat perhatian.[10]

---

[8] *Panji Masyarakat*, 1-10 Nopember 1993 (bertema "Dililit Zionisme?"), Al-Muslimun, Desember 1993 (bertema "Makar Yahudi").

[9] Itu agaknya merupakan kekeliruan; saya pernah mencari artikel tersebut dalam bundel tahun pertama Pandji Masjarakat di perpustakaan KITLV di Leiden tetapi tidak menemukannya. Dari tulisan senada yang saya temukan, yang paling lama diterbitkan di majalah ilmiah IAIN Sunan Kalijaga pada tahun 1967: "Ular Zionisme dan P.B.B." (tanpa nama penulis), *Al-Djami`ah*, jilid VI, nomor 5-6, hlm. 74-88. Artikel itu dicuplik dari Siaran JAPI, no. 5/67.

[10] Rujukan pertama kepada Protokol-Protokol Para Sesepuh Zion oleh penulis Indonesia sebetulnya lebih awal lagi, tetapi belum berkaitan dengtan wacana Islam sama sekali, melainkan bagian dari propaganda perang Jepang. Pada tahun 1943, DR. Sam Ratu Langie, nasionalis Kristen dari Menado, meringkas bagian dari Protokol-Protokol di majalah Asia Raya. Dampak tulisan ini, agaknya, terbatas, dan tulisan Ratu Langie baru ditemukan dan dicetak ulang oleh majalah *Media Dakwah* (no. 220, Oktober 1992) dan dicuplik lagi oleh Ridwan Saidi dalam bukunya *Fakta & Data Yahudi Indonesia*

Adalah Prof. Dr. Ahmad Shalaby, guru besar dari Mesir yang pernah mengajar di PTAIN di Yogyakarta pada dasawarsa 1950-an, yang agaknya memiliki andil dalam memperkenalkan *Protokol-Protokol* di kalangan Islam di Indonesia. Bukunya *Perbandingan Agama: Agama Yahudi*, yang rampung ditulis di Mesir pada tahun 1965, membicarakan panjang lebar *Protokol-Protokol*. Setelah membahas kitab Taurat dan Talmud sebagai pustaka keagamaan Yahudi, Shalaby menyuguhkan ringkasan *Protokol-Protokol Para Sesepuh Zion*, seolah-olah ini pula teks keagamaan Yahudi. Tidak jelas apakah Shalaby pada saat ia mengajar di Indonesia juga telah membicarakan teks tersebut; tampaknya masalah Yahudi waktu itu belum banyak menarik perhatian orang. Terjemahan Melayu buku Shalaby diterbitkan pada tahun 1977 di Singapura, dan terjemahan Indonesia baru diterbitkan pada tahun 1990. Buku ini sering dijadikan rujukan oleh penulis Indonesia. Dipengaruhi langsung oleh Shalaby, penulis buku teks ilmu perbandingan agama dari Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga juga meyakini bahwa "*Protokol Pendeta Zionis*" merupakan kitab sakral Yahudi ketiga, setelah Perjanjian Lama (Taurat) dan Talmud.[11]

Barulah pada dasawarsa 1980-an konspirasi Yahudi mulai semakin sering dibicarakan di Indonesia. Pada tahun 1982, Lembaga Penelitian dan Pengembangan Agama (LPPA) Muhammadiyah dan Rabithah Al-`Alam Al-Islami masing-masing menerbitkan buku mengenai Freemasonry sebagai organisasi rahasia Yahudi. Keduanya menyebut *Protokol-Protokol* sebagai barang bukti yang akurat tentang rencana-rencana rahasia Yahudi.[12] Buku Rabithah menyebutkan adanya

(Saidi, 1993). Tulisan tersebut merupakan bagian dari gelombang pertama propaganda antisemitisme Jepang. Pada bulan Mei-Juni 1944 gelombang kedua digiatkan, dan kali ini pemimpin Islam juga disuruh bicara; Wahid Hasyim pun pernah berpidato dengan tema antisemitis (lihat Benda, 1958, catatan kaki pada hlm. 254-5 dan 272). Tulisan dan pidato tersebut mencerminkan kebutuhan politik Jepang pada zaman perang itu; sebelum berdirinya negara Israel pada tahun 1948 antisemitisme nampaknya belum berakar pada umat Islam Indonesia.

[11] Burhanuddin Daya, *Agama Yahudi*. Yogyakarta: PT. Bagus Arafah, 1982.

[12] Muhammad Safwat as-Saqa Amini & Sa'di Abu Habib, *Gerakan Freemasonry*. Makkah al-Mukarramah: Rabitah Alam Islami, 1982, hlm. 154-6; LPPA-Muhammadiyah,

keraguan tentang kebenaran *Protokol* namun menegaskan pula bahwa ia benar-benar merupakan dokumen asli. "*Siapa yang membaca dengan teliti teks-teks yang terkandung di dalamnya akan mengetahui bahwa semua rencana yang terdapat di dalamnya telah dilaksanakan di seluruh penjuru dunia*" (hlm. 156). Hanya, menurut para penulis, rencana Yahudi masa kini pastilah sudah berubah lagi, dan orang harus waspada terhadap kiat baru dari "*para pengusaha kejahatan itu, para terompet setan itu, para juru temu kebinasaan itu, dan para penjaga kuil itu.*" Pengamatan ini mirip suatu pengakuan bahwa *Protokol-Protokol* ternyata tidak relevan untuk memahami Zionisme modern. Tetapi teori konspirasi tetap dipertahankan, dan pada tahun-tahun berikut di Indonesia terbit sejumlah terjemahan atau adaptasi *Protokol-Protokol*:

a. (Versi ringkas dalam:) Dr. Darouza, *Mengungkap tentang Yahudi: Watak, Jejak, Pijak dari Kasus-Kasus Lama Bani Israel*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1982 (terbitan asli: Damascus 1970).
b. (Dikomentari panjang lebar dalam:) Dr. Majid Kailany, *Bahaya Zionisme terhadap Dunia Islam*. Solo: Pustaka Mantiq, 1988 (terbitan asli: Jeddah, 1984).
c. *Skenario Rahasia untuk Menguasai Dunia*. Bandung: Hizbul Haq Press, tanpa tahun (1989?) (dengan kata pengantar yang tampaknya ditulis di Pakistan).
d. *Ayat-Ayat Setan Yahudi. Dokumen Rahasia Yahudi Menaklukkan Dunia dan Menghancurkan Agama*. Jakarta: PT Pustakakarya Grafikatama, 1990 (dengan kata pengantar oleh "Social Reform Society", Kuwait).

Dalam kata pengantar sejumlah edisi ini tidak ditemui isyarat bahwa teks ini hanya berupa sebuah pemalsuan kasar saja. Penulis kata pengantar dua yang terakhir malahan mengklaim - dengan mengabaikan kenyataan - bahwa buku ini sulit didapatkan dan di mana-mana dilarang (gara-gara konspirasi Yahudi, tentu saja).

Sorotan Terhadap Free Masonry (Organisasi Rahasia Yahudi). Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982, hlm. 88-90.

Agaknya, mereka lupa menyebutkan bahwa bukunya pernah dicetak dalam oplah ratusan ribu dan disebarkan ke mana-mana oleh rezim Nazi Jerman, dan di negara-negara Arab sendiri terjemahan *Protokol-Protokol* dengan mudah diperoleh di mana saja.

Daya Tarik Teori Konspirasi

Teori-teori konspirasi mempunyai daya tarik kuat karena merupakan penjelasan yang mudah difahami dan sekaligus menunjukkan kambing hitam. Teori konspirasi meletakkan tanggungjawab atas segala hal yang tidak disenangi pada orang lain. Penganut teori ini tidak perlu mengungkapkan kekurangan, kelemahan dan kesalahannya sendiri, tidak pula mesti mengkritik diri sendiri, karena segala keburukan yang terjadi dianggap akibat kejahatan pihak lawan. Teori-teori semacam ini menutup kemungkinan orang mencermati sebab-sebab yang sebenarnya, sehingga tidak mudah atau malahan mustahil mengubah secara rasional keadaan yang tidak disenangi.

Teori konspirasi yang disebarkan oleh penyusun *Protokol-Protokol* menawarkan penjelasan semua peristiwa politik dan ekonomi yang telah terjadi selama satu abad: berkembangnya kapitalisme maupun gerakan-gerakan komunis, revolusi maupun kontrarevolusi, modernisasi dan rasionalisasi sistem ekonomi, gerakan pembebasan dan emansipasi, liberalisme dan sekularisasi. Ini semua dianggap buah dari rekayasa komplotan Zionis yang maha hebat. "*Hampir setiap peristiwa besar di dunia berjalan mengikuti tuntutan The Elders of Zion ini. Peperangan, kemerosotan, revolusi, naiknya biaya hidup, dan keresahan berlarut-larut, wujud nyata mengangkangi dunia melalui pintu belakang*."[13] Menurut pandangan demikian, orang lain tidak berdaya dan tidak mampu memberi sumbangan terhadap alur sejarah; hanya Yahudi sajalah yang menentukannya.

Teori konspirasi ini sangat berbeda dengan kajian yang mendalam tentang kekuatan dan strategi nyata zionisme. Negara Israel, organisasi

[13] Kata pengantar pada *Ayat-Ayat Setan Yahudi*, hlm.15.

Zionis di luar Israel dan para simpatisan Zionisme melakukan berbagai hal, secara terbuka maupun terselubung, untuk mempengaruhi pendapat umum dan kebijakan negara-negara lain. Lobi-lobi Israel di Amerika dan Eropa memang sangat canggih dan berhasil. Tetapi, kalau aktivitas-aktivitasnya ditelaah secara cermat gambaran yang diperoleh sangat berbeda dengan *Protokol-Protokol*.[14]

Yahudi Sebagai Simbol Perubahan yang Mengancam

Umat Islam Indonesia, sebagaimana umat Islam negara-negara lain, menjunjung tinggi solidaritas dengan bangsa Palestina. Republik Indonesia tidak pernah mengakui negara Israel, dan umat Islam Indonesia pada umumnya menganggap berdirinya Israel, apalagi pendudukan Gaza dan Tepi Barat dan pembangunan pemukiman Yahudi Zionis di sana, sebagai ketidakadilan yang tidak dapat dibenarkan. Akibat berkembangnya media komunikasi elektronik, terutama televisi satelit dan Internet, kesadaran orang Islam di Indonesia akan kejadian di Palestina-Israel semakin meningkat. Media cetak Islam belakangan banyak memuat berita yang diterjemahkan dari media Arab (yang lebih berani mengkritik Israel daripada negara mereka sendiri). Tidak mengherankan kalau antipati terhadap Israel semakin meluas di (sebagian) kalangan ummat Islam. Orang jarang membedakan antara Israel dan Yahudi (walaupun banyak orang Yahudi yang mengkritik tajam kebijakan Israel terhadap orang Palestina). Wacana anti-Yahudi di Indonesia berkaitan erat dengan arabisasi (proses mengarabkan) Islam Indonesia.

Tetapi konflik Palestina hanya salah satu faktor dalam wacana anti-Yahudi di Indonesia. Sedikit demi sedikit hampir semua teks anti-

[14] Untuk memahami mengapa Israel begitu berhasil mendominasi proses penetapan kebijaksanaan luar negeri Amerika Serikat, dua buku berikut, yang menyajikan banyak data empiris dalam uraian sistematis dan jelas, sangat bermanfaat: Findley, 1985 dan. Mearsheimer & Walt, 2007. Paul Findley punya pengalaman sebagai anggota legislatif Amerika Serikat yang menentang lobi Israel itu, sedangkan John Mearsheimer adalah professor ilmu politik di Universitas Chicago dan Stephen Walt ahli ekonomi di Universitas Harvard.

Yahudi dari Eropa dan Amerika Serikat tahun 1920-an dan 1930-an diterjemahkan (melalui bahasa Arab) dan beredar.[15] Seperti halnya buku *Protokol-Protokol Para Sesepuh Zion*, kebanyakan teks ini tidak ada sangkut pautnya dengan masalah Israel-Palestina. Kepustakaan ini tampaknya punya dampak cukup besar terhadap wacana media Islam di Indonesia.

Yahudi atau 'karakter Yahudi' dan kelicikan serta tipu daya Yahudi dibicarakan dalam berbagai variasi, biasanya dengan nada tinggi, serta penuh emosi. Yahudi konon suatu bahaya yang selalu perlu di waspadai, bukan di Israel saja tetapi di Indonesia. Sesungguhnya, terdapat sejumlah orang Yahudi di Indonesia, sejak zaman kolonial. Mereka berasal dari Bagdad dan berbagai negara Eropa, dan mereka kebanyakan pedagang atau pengusaha lain. Setelah kemerdekaan sebagian besar mereka meninggalkan Indonesia, dan yang masih ada merupakan komunitas kecil dan tak menonjol.[16] Selama ini (sekurangnya sampai tahun 2008), bukan mereka yang menjadi sasaran utama wacana dan aksi-aksi antisemitis. Yahudi-nya wacana Islam Indonesia seringkali bukan orang Yahudi asli melainkan manusia atau pola berfikir, atau situasi di Indonesia yang dikhawatirkan sebagai ancaman. Bermacam-macam hal di Indonesia yang tidak disenangi — misalnya perkembangan pemikiran Islam liberal, atau konsep Hak Asasi Manusia, tetapi juga krisis ekonomi — dikaitkan dengan konspirasi Yahudi.

---

[15] Pada akhir 1980-an dan awal 1990-an, waktu saya kumpulkan buku-buku anti-Yahudi yang beredar di Indonesia, yang megilhami penulisan versi pertama tulisan ini, saya harus mencarinya di toko buku Islam atau kios yang menjual buku dan majalah Islam garis keras. Tetapi pada tahun 2009 saya terkejut melihat bahwa buku tersebut sekarang juga tersedia di toko buku mainstream. Toko buku Gramedia Blok M malah memamerkan satu rak penuh – indikasi kuat bahwa buku seperti itu laris.

[16] Kajian sangat menarik tentang sejarah komunitas-komunitas Yahudi di Indonesia adalah Hadler 2004. Dari penulis Indonesia, hanya Ridwan Saidi-lah yang punya cukup banyak informasi kongkrit mengenai orang Yahudi di Indonesia, walaupun tulisannya (antara lain Saidi 1993 dan 1994) terlalu diwarnai teori-teori konspirasi. Tentang kehidupan beragama orang Yahudi Surabaya – satu-satunya komunitas yang punya rumah ibadah (sinagog) sendiri – lihat Adiatmo 1998.

Yahudi memang sejak dulu juga dikaitkan dengan golongan atau gerakan lain yang oleh pihak tertentu dianggap membahayakan status quo, seperti madzhab Syiah, organisasi Freemasonry *(Vrijmetselarij)*, LSM orang elit seperti Lions Club, dan tentu kapitalisme, liberalisme serta lawannya Marxisme.

Faham *Syiah*, menurut sebagian penulis Sunni, konon berasal dari seorang bekas Yahudi bernama Abdullah bin Saba', yang pura-pura masuk Islam. Ia konon orang pertama yang mengistimewakan Ali bin Abi Thalib dan memulai kultus terhadap Ali dan keturunannya. Alasannya, konon untuk menghancurkan Islam dari dalam. Cerita ini sebagai "penjelasan" lahirnya Syi'ah sudah sangat lama, tetapi oleh kalangan ahli sejarah kebanyakan ditolak. Di Indonesia sendiri, hikayat Abdullah bin Saba' disebarkan lagi setelah Revolusi Iran, oleh kalangan yang paling dekat ke Arab Saudi (yaitu tokoh-tokoh Dewan Dakwah).[17] Latar belakang politik isu ini tidak dapat diabaikan. Pemerintah Arab Saudi merasa sangat diancam oleh Revolusi Islam Iran, dan melontarkan serangan balik dengan menyebarkan buku-buku anti-Syi'ah dan usaha kuat menawarkan Islam versi Salafi sebagai alternatif non-revolusioner.

Freemasonry (alias *Vrijmetselarij*), seperti diutarakan di atas, memang merupakan sejenis organisasi tertutup dan internasional, tetapi di tiap negara mempunyai corak tersendiri. Anggota Freemasonry pada umumnya terdiri dari orang elit dan berpikiran bebas. Dalam ritualnya, Freemasonry memakai simbol-simbol dari berbagai agama, termasuk bintang David. Orang Yahudi boleh saja menjadi anggota tetapi tidak memainkan peranan menonjol dalam Freemasonry. Di Indonesia, beberapa *loji* (gedung besar) Freemasonry mengizinkan komunitas Yahudi yang tak memiliki rumah ibadah sendiri untuk melakukan ibadah berjama'ah di *loji* tersebut, tetapi sejauhmana dapat dipastikan, orang Yahudi merupakan sebagian kecil anggota *Vrijmetselarij* saja.[18]

---

[17] Lihat buku propaganda anti-Syiah karangan Ikhsan Ilahi Zhahiri, *Syiah dan Sunnah* (Zhahiri, 1984, hlm. 29-44) dan respons pro-Syi'ah dalam Hashem, 1987.

[18] Adalah Ridwan Saidi orang pertama yang menarik perhatian kepada hubungan

Rotary Club, *Lions Club,* dan sebagainya. Perkumpulan orang elite bercorak khas Amerika. Pada dasarnya sebuah cabang lokal terdiri dari orang yang mewakili semua profesi (seorang dokter, seorang notaris, seorang guru sekolah, seorang pedagang, dan seterusnya). Tujuannya untuk meningkatkan kesejahteraan. Dapat dipahami sekiranya salah satu fungsi utama perkumpulan semacam ini bagi anggotanya adalah menyediakan jaringan "koneksi". (Freemasonry, tentu saja, mempunyai fungsi yang sama). Koran bisnis Inggris *Financial Times* pada tahun 2007 memilih Lions Club sebagai Ornop terbaik karena program bantuan kemanusiaannya.[19] Menurut sebagian penganjur teori tentang konspirasi Yahudi, perkumpulan tersebut mempunyai tujuan rahasia dan merupakan bagian dari persekongkolan Yahudi itu.[20] Di Indonesia sebagian besar anggota perkumpulan tersebut, agaknya, terdiri dari pengusaha Cina.

Marxisme dan sosialisme-sosialisme lainnya. Karl Marx memang seorang Yahudi (walaupun tak beragama Yahudi), dan sejumlah nama besar lainnya di partai-partai kiri dan gerakan buruh Eropa juga Yahudi. Ide-ide dasar Marxisme, seperti perjuangan kelas dan solidaritas internasional, sebetulnya bertolak belakang dengan zionisme dan nasionalisme-nasionalisme lainnya, tetapi hal ini diabaikan oleh para penganjur teori konspirasi. Baik kapitalisme maupun anti-kapitalisme

---

nyata antara Vrijmetselarij dan Yahudi ini (dalam Saidi 1993) tetapi terlalu terjebak dalam persepsi konspirasi sehingga ia melihat Vrijmetselarij sebagai wadah untuk tujuan Zionisme saja. Belakangan terbit beberapa buku yang lebih terinspirasi teori konspirasi: El Marzdedeq 1993; Nurdi 2005. Untuk kajian serius tentang Vrijmetselarij di Indonesia lihat: van der Veur 1976.

[19] Lihat artikel "Case Study: Lions Club International Foundation", *Financial Times*, 5 Juli 2007 (online: http://www.ft.com/cms/s/2/e230ea0e-294c-11dc-a530-000b5df10621.html).

[20] Menurut seorang penulis Mesir, Muhammad Fahim Amin, "Tujuan-tujuan Rotary yang dirahasiakan dan yang hakiki ialah untuk merealisir rencana Freemasonry dan Zionisme Internasional, dengan sasaran pokok menghancurkan berbagai bangsa, meruntuhkan negara-negara Goyim (non-Yahudi), mengibarkan bendera Israel dan mendirikan negara Zionis Internasional." (*Rahasia Gerakan Freemasonry dan Rotary Club*. Jakarta: Al Kautsar, 1992, hlm. 150-1). Penulis tampaknya tidak merasa perlu membuktikan tuduhan ini dan tidak mengajukan satu fakta atau dokumen pun.

diyakini merupakan bagian dari konspirasi Yahudi-Zionis yang sama. Bukan itu saja, semua pemikiran dan ideologi modern dicurigai, termasuk liberalisme.[21] Hal ini mungkin menunjukkan kepentingan apa, atau kekhawatiran golongan sosial mana, yang ada di balik teori konspirasi Yahudi itu. Seperti halnya di Eropa pada abad yang lalu, tampaknya Yahudi diidentikkan dengan segala aspek proses transformasi masyarakat tradisional, berkembangnya kapitalisme dan individualisme, sekularisasi dan, humanisme, serta munculnya konflik sosial-ekonomi.

"Yahudi"nya Indonesia

Rasanya tidak terlalu mengejutkan kalau kita menyaksikan di Indonesia belakangan ini pemikir-pemikir Islam berwawasan kosmopolit sudah mulai dijuluk "Yahudi" dan "Zionis" pula. Gerakan pembaharuan Islam yang mengkritik faham-faham mapan, menawarkan pola penafsiran baru dan menganjurkan sikap toleran terhadap sesama Muslim maupun penganut agama lain, tentu saja dicurigai oleh golongan yang berpegang kuat kepada faham mapan. Sepanjang sejarah, para pembaharu sering dituduh ingin menghancurkan agama (sedangkan mereka sendiri mengaku ingin mengembalikan esensi agama kepada kedudukan yang sentral). Dengan semakin populernya teori tentang konspirasi Yahudi, dan mengikuti logika bahwa setiap hal yang mengancam Islam atau kemapanan apa pun adalah ulah Yahudi-Zionis, dengan sendirinya gerakan pembaharuan Islam mudah dituding sebagai bagian dari konspirasi Yahudi.

Sebagai salah satu contoh, ambillah bukunya A.D. El Marzdedeq,

[21] Demikian, misalnya, editor anonim *Ayat-Ayat Setan Yahudi* menulis dalam Pendahuluannya (hlm. 17-18): "Berbagai istilah seperti liberalisme, egalitas, fraternitas, libertas, sosialisme, komunisme, dan lain-lain, disuapkan kepada pribadi bangsa yang menjadi sasaran mereka lengkap dengan analisa ilmiahnya. Jika telah tertelan oleh seseorang, jadilah ia corong dan terompet untuk wawasan semu, yang cuma mengacaukan sistem yang ada dan pada tingkat selanjutnya: penguasaan bangsa tersebut di bawah telapak kaki mereka!".

Freemasonry Yahudi Melanda Dunia Islam.[22] Menurut penulis, di Indonesia terdapat "*Masonik berwajah Islam*, yang digerakkan dari luar Indonesia." Orang berbahaya itu berusaha merusak aqidah Islam dan mempengaruhi kaum muda yang bersemangat Islam tinggi. Faham-faham sesat yang mereka tanamkan, antara lain adalah: (1) *Faham serba akal dalam Islam…*(2) *Aliran Quraniah* ("bertolak pangkal dari faham Goldziher seorang Yahudi Freemason")[23](3) *Gerakan-gerakan kemahdian* (Ahmadiah dsb) (4) *Aliran sempalan* (5) *Faham sekularisme dalam Islam*; (6) *Penanaman semangat Islam yang bertasabuh Yahudi-Nashrani* (7) *Islam kebangsaan* (1982: 12-14). "Faham-faham bid'ah parasit-parasit aqidah" yang disoroti Ustad Marzdedeq ini tak jauh berbeda dari sekularisme-pluralisme-liberalisme serta Ahmadiyah yang diharamkan fatwa-fatwa MUI pada tahun 2005. Menurut Ustad, orang yang menyebarkan paham-paham boleh berwajah Islam tetapi mereka adalah Freemason Yahudi—atau, meminjam istilah penulis lain, "Zionis berwajah Melayu" (Jatmika 2001).

Setidaknya terdapat dua dimensi pada penjulukan "Yahudi" terhadap sementara pemikir Islam yang liberal. Pertama menyangkut pemikiran mereka, yang dituduh dipengaruhi oleh Orientalisme (dan Orientalisme, tentu saja, sering digambarkan sebagai salah satu senjata Yahudi dalam usahanya untuk menghancurkan Islam). Kedua, dan ini yang pada hemat saya lebih penting, menyangkut kosmopolitanisme dan kemodernan mereka serta golongan sosial yang merupakan pendukung utama mereka. Sejak pertengahan tahun 1980-an, sindiran dengan mengecap "Yahudi" dan "Zionis"

[22] A.D. El Marzdedeq alias Umar Sidiq pernah menjadi tokoh Persis di Bandung. Buku ini dikarangnya, menurut kata pengantar, pada tahun 1982 tetapi baru diterbitkan tahun 1993 oleh penerbit Gema Syahida, Bandung.

[23] Yang dimaksudkan, agaknya, gerakan Islam Qur'ani, yang mengembangkan pemahaman Islam berdasarkan Qur'an saja, dengan mengabaikan hadits-hadits, yang keasliannya dicurigai (lebih dikenal dengan nama 'Inkarussunnah'). Ignaz Goldziher (memang seorang Yahudi tetapi bukan Freemason) mungkin orang Barat pertama yang pernah studi di Al-Azhar. Kajiannya yang termasyhur tentang hadits, berdasarkan karya para ahli hadits pada zaman Abbasiyah seperti al-Khatib al-Baghdadi, menunjukkan bahwa banyak hadits terkenal baru dikarang beberapa abad setelah wafat Nabi.

berulang kali dilontarkan kepada para aktivis gerakan pembaharuan pemikiran Islam, terutama Nurcholish Madjid dengan Paramadina-nya dan kemudian pula Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF, dipimpin M. Dawam Rahardjo). Kedua lembaga tersebut dikenal dengan sikap berdamai mereka terhadap agama-agama selain Islam. Oleh penulis muda *Media Dakwah,* majalah LSAF *Ulumul Qur'an* pernah dijuluki *Ulumul Talmud*—dengan kata lain, di mata penulis tersebut intelektualisme Islam yang dikembangkan di LSAF lebih layak disebut intelektualisme Yahudi. Polemik-polemik melawan Nurcholish maupun LSAF, agaknya, bukan saja reaksi terhadap keterbukaan, toleransi, dan sikap berdamai terhadap agama Kristen dan Yahudi yang dikumandangkan mereka, melainkan juga cerminan sesuatu yang lebih mendasar.

Baik Paramadina maupun LSAF mewakili tren baru dalam umat Islam, berkaitan erat dengan munculnya kelas menengah Islam yang sedang naik daun (dalam ekonomi maupun politik) dan yang mencari gaya Islam yang modern, bergengsi, "canggih" dan "*trendy*". Kelas baru ini, lebih terpelajar, kosmopolit dan percaya pada diri daripada generasi-generasi sebelumnya. Selain itu, mereka ini juga bergaya hidup modern dan individualis serta mungkin pula kurang peduli terhadap kesenjangan sosial yang ada. Bukankah mereka ini yang merupakan sasaran sebenarnya dari julukan "Yahudi"? Dalam polemik berkelanjutan antara penulis muda serial *Media Dakwah* dengan majalah *Ulumul Qur'an*, saya (kalau tidak sangat keliru) mencerna juga adanya pertentangan "orang kampungan" lawan "orang gedongan", yang masing-masing mempunyai gaya menghayati Islam sendiri.[24]

Di negara Pancasila, pertentangan "antar-golongan" tidak bisa diungkapkan secara terang-terangan, itu yang membuat kata "Yahudi"

[24] Lihat juga tulisan R. William Liddle tentang "skripturalisme" Media Islam (Liddle 1996a), yang mengkritik nada antisemitisme banyak tulisan majalah tersebut tetapi tidak mengaitkannya dengan konflik kelas dan respons terhadap kosmopolitanisme kelas menengah Islam Orde Baru.

begitu berguna bagi orang tertentu. Indonesia tidak punya hubungan dengan Israel, dan agama Yahudi tidak termasuk lima agama yang resmi diakui. Oleh karena itu, mengutuk Yahudi tidak mengandung risiko tuduhan SARA, berbeda dengan kutukan terhadap pengusaha Cina, pejabat Katolik atau orang kaya baru (OKB, bangsa Pondok Indah). Dengan demikian teori konspirasi Zionis - Yahudi - Freemasonry - Rotary Club, yang diimpor dalam bentuk siap pakai, terbukti mempunyai fungsi serbaguna di Indonesia. Bukan saja semua perubahan sosial, ekonomi dan budaya yang terjadi dalam masyarakat dapat "dijelaskan" dalam kerangka teori ini, melainkan juga golongan yang tidak disegani pun dapat dengan mudah dituding pula sebagai bagian dari konspirasi yang sama.[25]

Wacana tentang Yahudi dan konspirasi untuk menguasai dunia, dengan *Protokol-Protokol Para Sesepuh Zion* sebagai sumber utama, berasal dari Eropa dan masih mencerminkan pertentangan sosial di Eropa pada masa laju modernisasi berlangsung begitu cepat. Wacana tersebut sampai ke Indonesia melalui Timur Tengah (terutama Arab Saudi) setelah menjadi bagian dari pandangan dunia Islam yang dipropagandakan Rabithah Al-`Alam Al-Islami. Di Indonesia, wacana ini telah mendapat fungsi baru dan diterapkan untuk membicarakan pertentangan yang sesungguhnya kasat mata namun tidak bisa dibicarakan secara terbuka. Wacana ini tidak membantu untuk memahami apa yang terjadi di sekitar kita, tetapi mungkin saja lebih memuaskan sebagai penjelasan dan pembenaran kegagalan orang daripada sebuah analisa yang sungguh-sungguh. Sejarah Eropa abad terakhir ini menunjukkan betapa berbahaya wacana ini.

[25] Krisis ekonomi 1997-98 dan gerakan mahasiswa yang akhirnya menggulingkan rezim Soeharto juga menimbulkan teori-teori konspirasi yang tampaknya diilhami oleh *Protokol-Protokol Para Sesepuh Zion*. Pengusaha kapitalis Cina, mahasiswa kiri dan komunis lainnya, serta pedagang valuta asing George Soros merupakan tiga jenis "Yahudi" yang konon berkongsi untuk menjatuhkan Soeharto setelah dia menjadi terlalu ramah kepada golongan Islam (lihat, misalnya, Mardjono 1998).

BAGIAN KETIGA

Islam, Masyarakat Sipil, dan Gerakan Radikal di Indonesia Pasca Soeharto

Bab 9

Asal Muasal Radikalisme Islam di Indonesia Pasca Soeharto[1]

Munculnya kelompok-kelompok preman Islam yang menggunakan wacana jihadis dan menggerakkan pengikutnya untuk berjihad di wilayah-wilayah tempat konflik antar agama telah terjadi semacam Maluku atau Kabupaten Poso di Sulawesi Tengah, adalah salah satu fenomena baru yang paling mencolok dalam Islam Indonesia masa kini. Pada kurun dua puluh bulan kepresidenan Abdurrahman Wahid, kelompok semacam itu kerap menguasai jalanan dan pihak militer serta polisi seolah tak mampu, atau tak bersedia, menghalangi mereka. Bertentangan dengan perintah tegas presiden, kelompok-kelompok tentara jihad dapat meninggalkan pulau Jawa menuju Maluku tanpa diperiksa oleh polisi atau militer, bahkan saat tiba di Maluku mereka diberi persenjataan modern oleh beberapa perwira militer yang bersimpati pada perjuangan mereka.

Nyaris terdapat mufakat di kalangan para pengamat politik Indonesia bahwa semua kekerasan antar suku dan agama selama beberapa tahun belakangan ini dipicu oleh perebutan kekuasaan antara faksi-faksi elite yang bersaing, atau didalangi secara sengaja oleh beberapa faksi yang bertujuan menggoyahkan pemerintahan Wahid (dan kemudian Megawati). Sudah jelas persaingan antar elite

---

[1] Naskah pertama makalah ini ditulis untuk seminar internasional "L'islam politique à l'aube du XXIème siècle" yang diadakan di Teheran pada tanggal 28-29 Oktober 2001 oleh Lembaga Kajian Politik dan Internasional serta Lembaga Prancis untuk Kajian Iran di Teheran. Versi ini ditulis pada bulan Februari-Maret 2002 dan diperbaharui pada Bulan Juli 2002. Penulis berterima kasih pada Andrée Feillard, Noorhaidi Hasan, Andi Faisal Bakti, dan seorang pembaca yang tak mau disebut namanya atas komentar mereka untuk versi-versi sebelumnya.

merupakan faktor penggoyah utama dan sebagian besar kekerasan itu didanai oleh kelompok-kelompok kepentingan sipil dan militer. Tetapi, ini tidak berarti kelompok-kelompok radikal yang melakukan kekerasan tersebut semata-mata boneka, alat di tangan dalang politik yang keji. Minimal sebagian kelompok in berakar dalam gerakan yang sudah ada sebelum krisis yang terjadi saat ini.[2] Akar kelompok-kelompok Muslim radikal di Indonesia saat ini bisa dirunut pada dua gerakan politik Muslim yang relatif "asli", gerakan Darul Islam dan partai Masyumi, serta sejumlah jaringan Islam transnasional yang lebih baru. Sebelum mengulas perkembangan beberapa tahun belakangan ini, akan saya uraikan selintas latar belakangnya.[3]

Selama pendudukan Jepang (1942-1945), dengan cepat umat Islam Indonesia dipolitisasi. Ulama diberi pelatihan politik dan militer; semua organisasi Muslim digabungkan ke dalam organisasi payung ciptaan Jepang, Masyumi (Majelis Syura Muslimin Indonesia), yang dalam perang merebut kemerdekaan kelak diubah menjadi partai politik terkemuka. Dalam hitungan hari setelah Jepang menyerah pada tanggal 8 Agustus 1945, para pemuda radikal memaksa Sukarno dan Hatta untuk memproklamasikan kemerdekaan Indonesia. Upaya Belanda untuk kembali dan membangun kekuasaan lagi dilawan dengan kekuatan bersenjata. Ulama mengumumkan jihad dan milisi-milisi Muslim, yang sering kali dipimpin oleh ulama, memainkan peran penting dalam perjuangan merebut kemerdekaan, berdampingan dengan pasukan bersenjata yang lebih berpengalaman di bawah pimpinan para perwira hasil didikan Belanda dan Jepang.

Milisi Muslim di Jawa Barat memutus hubungan dengan pemerintah Republik Indonesia setelah pihak yang terakhir menerima kesepakatan yang kurang menguntungkan dengan Belanda (perjanjian

---

[2] Mengenai beragam gerakan radikal dan kekerasan ini, lihat: Bamualim dkk., 1999/2000; International Crisis Group, 2001; dan Hasan, 2002, 2006.

[3] Uraian pendahuluan ini memang harus sangat ringkas. Untuk uraian yang lebih panjang, lihat: Bruinessen, 1996, dan Hefner, 2000. Untuk dekade pertama Republik ini, kajian Boland masih merupakan rujukan yang penting: Boland, 1971.

Renville, Januari 1948) dan memerintahkan pasukan bersenjatanya, termasuk kelompok-kelompok gerilya, untuk mundur ke Jawa Tengah. Dikoordinasi oleh politisi Muslim radikal yang kharismatik, Kartosuwiryo, milisi-milisi pecahan itu meneruskan perlawanan terhadap Belanda dan perlahan-lahan membentuk pemerintahan dan aparat negara sendiri yang sederhana, yang hanya mengakui syariah sebagai undang-undang dan konstitusi. Gerakan Darul Islam ini, atau Negara Islam Indonesia, demikian mereka menyebut diri sendiri, terus menjadi pesaing serius pemerintah republik sepanjang tahun-tahun terakhir revolusi Indonesia dan menjadi aib yang sangat mencoreng republik setelah kemerdekaan seutuhnya berhasil diraih. Terlebih lagi, gerakan-gerakan pemberontakan di propinsi lain semacam Aceh dan Sulawesi Selatan kemudian bergabung dengan gerakan Darul Islam. Alasannya berbeda-beda, tetapi semuanya sepakat bahwa negara harus berlandaskan syariat. Dalam hal ini, gerakan Darul Islam terus menjadi alternatif bagi republik yang pada dasarnya sekuler ini sampai tertangkapnya para pemimpin Darul Islam pada tahun 1962.[4] Namun demikian, banyak pemimpin Muslim lain yang sama-sama lebih memilih negara Islam, menganggap Republik Indonesia sebagai satu-satunya pemerintahan yang sah dan sangat mengecam gerakan Darul Islam karena menggunakan jalan kekerasan untuk melawan Republik Indonesia.

Semenjak berdiri sebagai negara merdeka, Indonesia terpecah mengenai masalah status legal Islam dalam negara multi etnis dan multi agama ini. Mereka yang mendukung republik lebih mengutamakan kesatuan bangsa dan merasa tak nyaman baik dengan gagasan negara Islam maupun gagasan negara non-religius. Para pendiri republik ini memutuskan untuk mendefinisikannya sebagai negara yang berdasar pada prinsip-prinsip agama dan moral, yang terkandung dalam doktrin Pancasila. Lima sila Pancasila diyakini mencerminkan nilai-nilai budaya dan moral yang dianut bersama oleh berbagai komunitas

[4] Horikoshi, 1975; van Dijk, 1981; Dengel, 1986.

suku dan agama di negeri itu, termasuk kepercayaan kepada Tuhan.[5] Para pemimpin Muslim awalnya menuntut penambahan suatu kalimat (yang nantinya dikenal sebagai "Piagam Jakarta") yang mengharuskan umat Islam Indonesia menjalankan syariat Islam, tetapi mereka menyerah demi persatuan bangsa ketika mengetahui bahwa orang-orang non Muslim dan Abangan merasa terancam oleh kalimat itu.[6] Piagam Jakarta dibahas lagi dalam perdebatan di parlemen mengenai Undang-Undang Dasar baru pada tahun 1959, dan jelas-jelas di-peti-eskan ketika ternyata tidak didukung mayoritas.[7] Dalam pandangan kaum nasionalis sekuler, non Muslim, dan Abangan, Piagam Jakarta akan selalu dikaitkan dengan upaya sejenis Darul Islam guna mendirikan negara Islam dan sebentuk kediktatoran oleh minoritas Muslim santri.

Pada 1952, Nahdlatul Ulama (NU) yang tradisionalis memisahkan diri dari Masyumi disebabkan perselisihan mengenai pembagian jabatan. Hanya sedikit orang NU yang mendapat pendidikan modern (sebagian besar hanya berpendidikan madrasah), sementara kaum Muslim reformis di Masyumi pada umumnya belajar di sekolah dan universitas tipe Barat. Akses yang berbeda terhadap posisi dan fasilitas ini menjadi sumber konflik abadi antara kaum tradisionalis dan reformis. Sejak saat ini, dengan sedikit penyederhanaan, kita bisa menyebutkan dua arus utama dalam Islam Indonesia: NU yang tradisionalis (dan biasanya pro pemerintah) serta Masyumi yang

[5] Tak mengherankan, perumusan kelima sila ini dan penafsiran resminya telah mengalami banyak perubahan seiring perubahan konteks politik. Untuk gambaran umumnya lihat: Bonneff dkk., 1980. Sila pertama, Ketuhanan, awalnya menampung konsepsi impersonal dan imanen mengenai Yang Ilahi, tetapi sejak 1960-an ditafsirkan sebagai "Ketuhanan Yang Maha Esa", memaksa umat Hindu dan Buddha mendefinisikan ulang keyakinan mereka dalam batasan-batasan transenden dan monoteistis. Sila-sila lain dalam Pancasila juga telah mengalami apa yang bisa disebut sebagai Islamisasi penafsiran.

[6] Kalimat ini, "dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluknya" mungkin sekadar merujuk pada kewajiban dasar yaitu salat, puasa, zakat, pembagian waris, dll, bukan pada kewajiban politik tertentu, apalagi sistem politik dan ekonomi Islam. Tentang perdebatan mengenai piagam Jakarta lihat Boland, 1971.

[7] Anshari, 1981.

reformis (dan kadang-kadang oposisi).[8] NU secara kultural dekat dengan Sukarno dan bahkan penggantinya Soeharto; Masyumi, yang terutama pada era 1950-an sangat mirip dengan partai sosial demokrat di Eropa, merupakan salah satu dari segelintir partai di Indonesia yang menganut gagasan-gagasan demokrasi Barat. Baik Masyumi maupun NU adalah partai Islam dan menjadi perwakilan tuntutan Muslim (seperti dukungan pemerintah untuk pendidikan Islam), tetapi keduanya sama-sama tak memiliki gagasan jelas mengenai tatanan masyarakat dan negara yang Islami. Keduanya adalah partai berbasis golongan, mewakili koalisi pemilih Muslim yang santri. Pada pemilu 1955, yang secara umum dianggap sebagai pemilu yang jujur dan adil, mereka masing-masing mendapat suara 21 dan 18,5 persen, sehingga menjadi partai kedua dan ketiga terbesar. Partai terbesar adalah PNI yang nasionalis (dengan perolehan 22,5 persen) dan peringkat keempat dengan suara 16,5 persen adalah PKI yang komunis. Keduanya memiliki pemilih yang sebagian besar terdiri dari Abangan, dan keduanya, seperti NU, menerima dukungan terkuat dari daerah Jawa Tengah dan Jawa Timur, sementara Masyumi merupakan satu-satunya partai besar yang mendapat banyak pemilih non-Jawa.[9]

Pada akhir 1950-an, Masyumi menjadi semakin tidak senang dengan gaya kepemimpinan Sukarno dan kerja samanya dengan komunis. Rasa tidak suka ini merupakan timbal balik dan mencerminkan sikap politik yang secara mendasar berbeda. Lagi pula, politisi sekuler selalu curiga Masyumi diam-diam berkoalisi dengan gerakan Darul Islam (yang, patut diperhatikan, juga memiliki pengaruh kuat di wilayah-wilayah luar Jawa di Nusantara). Pada 1957, ketika

[8] Namun tak semua yang bertahan di Masyumi adalah kaum reformis; banyak kaum tradisionalis di Jakarta dan Jawa Barat tetap setia pada Masyumi dann mengambil jarak dari NU (yang didominasi Jawa). Begitu pula tidak semua politis NU selalu mengambil sikap akomodatif terhadap Sukarno dan Soeharto.

[9] Suku Jawa merupakan kelompok etnis terbesar di Indonesia, dan kebudayaan mereka mendominasi negara itu, sesuatu yang disesalkan oleh banyak intellektual yang berasal dari suku lain. Pembagian Jawa-Luar Jawa merupakan faktor utama dalam sejarah politik Indonesia.

Sukarno mulai menggadang-gadang konsep "Demokrasi Terpimpin" sebagai alternatif terhadap demokrasi ala Barat, Masyumilah satu-satunya partai besar yang menolak bekerjasama. Partai-partai berbasis Jawa, termasuk NU, menurut tanpa banyak protes.[10] Tahun berikutnya, beberapa pemimpin Masyumi ikut ambil bagian dalam pemberontakan regional yang didukung CIA melawan Sukarno. Barangkali agak mengejutkan, mengingat banyak politisi berlatar Masyumi belakangan memiliki sikap anti Amerika, tetapi ini sejalan dengan sikap anti komunisme partai, preferensi kebijakan ekonomi liberalnya, dan komposisi regional para pemilihnya.[11]

Hubungan antara Masyumi dan Sukarno merenggang dengan cepat. Pada 1960, Sukarno membubarkan Dewan Konstituante dan menggantikannya dengan Majelis yang di dalamnya Masyumi dan beberapa partai lain tidak lagi terwakili. Kemudian pada tahun itu juga, Masyumi diperintahkan untuk membubarkan diri, dan pada 1962 para pemimpinnya ditahan atas tuduhan pelanggaran politik. Masyumi tak pernah terbentuk kembali sebagai partai, tetapi para pendukungnya terus menjadi entitas yang dapat dikenali, yang disatukan oleh jaringan rapat komunikasi, pertemanan, pernikahan, pendidikan, dan beragam lembaga lain. Hingga hari ini, pertalian dengan NU atau Masyumi adalah tanda pengenal yang nyaris primordial bagi Muslim Indonesia.

Perubahan Masyumi

Setelah peristiwa 1965-66, yang mencakup penghancuran PKI secara fisik, penggulingan Sukarno, dan penetapan diri Soeharto sebagai pemimpin baru tanpa tandingan, para pemimpin Masyumi dibebaskan dari penjara tetapi tak diizinkan lagi memainkan peran

10 Lagi-lagi, ini penyederhanaan. Dalam NU, misalnya, ada kelompok yang menentang keras Demokrasi Terpimpin dan bekerja bersama tokoh-tokoh Masyumi dalan Liga Demokrasi. Lihat misalnya, Fealy, 1994.

11 Mengenai pemberontakan ini, yang dikenal sebagai PRRI/Permesta, lihat: Mossman, 1961; untuk analisa mengenai kebijakan Amerika terhadap Sukarno pada tahun-tahun itu: Kahin dan Kahin, 1995.

politik. Partai baru, Parmusi, dididirikan untuk memenuhi kebutuhan para pemilih Masyumi, tetapi tanpa dukungan pimpinan Masyumi, partai ini tak pernah mendapat pengaruh seperti partai sebelumnya.[12] Kalangan elite Masyumi sepertinya terpecah menjadi dua kelompok yang berbeda.

Para pemimpin paling terkemuka (khususnya Mohamad Natsir, pemimpin Muslim puritan yang paling kharismatik) memutuskan untuk mencurahkan energi mereka pada dakwah alih-alih politik dalam pengertian tradisional. Penolakan Piagam Jakarta pada tahun 1959 telah menunjukkan kepada mereka bahwa lebih dari separuh jumlah Muslim yang mencapai 90% dari keseluruhan rakyat bangsa ini menolak kewajiban menjalankan syariat. Jelas, ada ruang untuk melakukan Islamisasi lebih lanjut. Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia atau DDII, yang didirikan oleh Natsir dan kawan-kawannya pada tahun 1967, berkonsentrasi pada upaya-upaya penyebaran agama di kalangan umat Islam Indonesia, dengan niat membuat mereka menjadi Muslim yang lebih baik, tetapi organisasi itu juga menjadi salah satu suara penolakan yang penting dalam Indonesia di masa Orde Baru.[13]

Kita menemukan kombinasi sikap yang tak biasa dalam kelompok Dewan Dakwah: keyakinan terhadap keunggulan demokrasi gaya Barat di atas bentuk-bentuk pemerintahan neo-patrimonial yang dianut baik oleh Sukarno maupun Soeharto, sebuah obsesi nyaris paranoid pada upaya misionaris Kristen sebagai ancaman terhadap Islam, dan orientasi yang makin kuat terhadap Timur Tengah, terutama Arab Saudi. DDII menjalin hubungan erat dengan Liga Dunia Muslim (Rabitat Al-Alam Al-Islami, yang didirikan pada

[12] Ward, 1970; McDonald, 1980.

[13] Meskipun sangat penting, Dewan Dakwah nyaris tak pernah menjadi objek penelitian yang serius; satu-satunya kajian akademis setebal buku yang saya ketahui adalah disertasi Asna Husin (Husin, 1998) . Untuk sebuah dokumentasi oleh lingkungan DDII sendiri, lihat: Hakiem dan Linrung, 1997.

tahun 1962), di mana Natsir menjadi salah satu wakil ketuanya.[14] DDII menjadi mitra pilihan Saudi ketika mereka mulai menggunakan kekayaan minyak mereka untuk mendanai penyebaran ajaran Islam beraliran konservatif dan puritan.

Kelompok tokoh penting Masyumi lainnya menolak beroposisi terhadap Orde Baru Soeharto dan bergabung dengan Golkar, organisasi korporatif yang kemudian menjadi partai pemerintah.[15] Untuk jangka waktu lama mereka tak terlalu menampakkan diri tetapi mereka berhasil—tak jelas apakah sebagai buah dari kebijakan yang disengaja atau tak disengaja—sedikit demi sedikit memberikan kandungan Islami pada lembaga ini. Di awal 1970-an, Golkar masih didominasi oleh kalangan Abangan dan sekuler; di akhir 1980-an, kedua kalangan tersebut menjadi minoritas, dan pada 1990-an, suatu versi Islam konservatif, yang saat itu didukung oleh Soeharto, ditetapkan sebagai wacana utama.

"Penghijauan" Golkar terjadi bukan hanya karena keberadaan kelompok pemimpin Masyumi yang pro pemerintah ini tetapi barangkali lebih karena keberadaan para mahasiswa angkatan 1966. Organisasi mahasiswa Islam paling terkemuka, HMI, secara ideologi dekat dengan Masyumi tetapi tidak berafiliasi secara resmi dan oleh karena itu tidak dilarang. Pada 1965-66, para pemimpinnya membantu Soeharto dan jenderal-jenderalnya dengan mengambil peran menonjol dalam pelbagai unjuk rasa menentang PKI dan Sukarno. Pada tahun-tahun awal Orde Baru, generasi baru para pemimpin HMI menciptakan wacana Islam liberal baru yang sangat sesuai dengan depolitisasi Islam yang dianggap perlu oleh para penasihat Soeharto.[16] Sepanjang periode Orde Baru, orang-orang ini

---

14 Mengenai Rabitat Al-`Alam al-Islami, lihat: Schulze, 1990.

15 Golkar didirikan sebagai alternatif korporat yang agak kiri bagi partai-partai politik di bawah Sukarno tetapi berkembang menjadi sejenis partai negara, yang didominasi oleh kalangan militer dan birokrat. Lihat: Reeve, 1985.

16 Untuk tinjauan kritis awal terhadap kelompok ini (yang menggambarkan kekecewaan para pemimpin Dewan Dakwah), lihat: Hassan, 1982. Bdgk. Bruinessen, 1990.

mendapat banyak liputan media yang menguntungkan, yang memberi mereka pengaruh besar, sementara para politisi dan pemikir Muslim dari golongan yang kurang pro pemerintah nyaris diabaikan sama sekali. Orang-orang dari lingkaran ini mudah meniti karier di bidang politik (Golkar), birokrasi, pendidikan, dan bisnis. Merekalah generasi pemuda-pemudi pertama dengan latar belakang Muslim taat yang bergabung dengan kelas menengah baru.[17] Saat ini, alumni HMI bisa ditemukan nyaris di seluruh partai politik; Golkar bisa dibilang didominasi oleh alumni HMI.

Paham reformis Muslim Indonesia hingga 1970-an dipengaruhi oleh pemikir reformis Mesir Muhammad Abduh dan terutama oleh Rasyid Rida.[18] Beberapa pemimpin Masyumi bahkan pernah belajar di Kairo, yang mereka pertalikan dengan modernisme Abduh.[19] Di lain pihak, di kalangan ulama NU, tempat studi lanjut yang lebih disukai sejak dulu adalah Mekah. Di sana mereka belajar teks-teks fikih klasik dengan para ulama tradisional dan tak banyak berhubungan dengan para perwakilan Wahabisme resmi. Namun demikian, pada paruh kedua abad ke-20, semakin banyak pemuda NU yang memilih Al-Azhar di Kairo.[20] Pada tahun 1950-an dan 1960-an, Masyumi sangat terlibat dalam politik praktis sehingga tak terlalu menaruh perhatian pada pemikiran Islam—ini tampaknya bahkan berlaku untuk sebagian organisasi reformis non-politis seperti Muhammadiyah. Larangan terhadap Masyumi dan depolitisasi secara umum yang diberlakukan pada Islam Indonesia di bawah pemerintahan Soeharto inilah yang menyebabkan perubahan pada pemikiran Islam. Gagasan Ikhwanul Muslimin saat itu menjadi fokus orientasi utama bagi orang-orang

---

[17] Untuk tinjauan orang dalam mengenai kelas menengah Muslim, lihat: Mahasin, 1990.

[18] Noer, 1973; Pijper, 1977; Abaza, 1998; Laffan, 2003.

[19] Lihat ulasan biografis dalam: Abaza, 1994, hlm. 73-90. Abaza menyebutkan dua orang Indonesia yang pernah bertemu Sayyid Qutb pada 1930-an. Namun pada kurun tersebut, tokoh ini belum bergabung dengan Ikhwanul Muslimin. Penghubung lain mencakup para pemikir sekuler semacam Taha Husayn and Mustafa `Abd al-Raziq.

[20] Bruinessen, 1994b.

berlatar Masyumi. Awalnya sosialisme Islam seorang anggota Ikhwanul Muslimin asal Suriah, Mustafa Al-Siba'i (yang bukunya *Sosialisme Islam* diterjemahkan sejak awal, dilarang di bawah Soeharto, dan kemudian dicetak ulang dengan judul yang berbeda), memiliki daya tarik besar, mencerminkan kecenderungan sosial-demokrat Masyumi.[21] Setelah itu, Al-Banna menjadi otoritas tertinggi, bersama tokoh Pakistan Abu A'la Maududi. Beberapa karya Sayyid Qutb juga diterjemahkan, termasuk *Ma'alim Fi'l-Tariq* ('*Rambu-Rambu Jalan bagi Orang yang Beriman*"), tetapi gagasan-gagasan politiknya yang lebih radikal tampaknya tidak menimbulkan pengaruh di Indonesia sebagaimana di tempat lain. Materi-materi Ikhwanul Muslimin yang non revolusioner dan disponsori Saudilah yang menjadi sangat berpengaruh di lingkaran Masyumi awal pada kurun 1980-an dan 1990-an.

Masyumi menunjukkan spektrum luas sikap Muslim reformis, yang merentang dari liberal dan modernis hingga puritan dan konservatif. Paham paling puritan di dalam Masyumi adalah organisasi Persatuan Islam atau Persis, yang memerangi tanpa kompromi pelbagai kepercayaan setempat dan praktik tradisional (termasuk yang bagi banyak Muslim lain merupakan inti agama mereka). Persis mengandalkan pembacaan harfiah terhadap Al-Qur'an dan hadits sahih, dan dalam banyak hal mengambil posisi yang dekat dengan kaum Wahabi—meskipun otoritas keagamaan tertinggi Persis, Ahmad Hassan, tampaknya tidak langsung dipengaruhi oleh mereka dan lebih cenderung kepada ijtihad yang cukup rasional.[22] Tak seperti arus reformis lain di Indonesia, Persis tak pernah memperlihatkan minat besar pada pengajaran politik dan sosial yang dapat diambil dari Islam tetapi berpusat pada penerapan ketat dalam kehidupan pribadi.

---

[21] Mengenai penghargaan terhadap buku ini di Mesir era Nasser, lihat Enayat, 1982, hlm. 144-9.

[22] Lihat catatan cermat tentang A. Hassan dalam: Pijper, 1977, hlm. 120-134. Pijper sempat mengenal A. Hassan dengan baik dan menyajikan potret simpatik. Bdgk. Noer, 1973, hlm. 82-92; Federspiel, 2001.

Melalui sekolah-sekolah dan pelatihan-pelatihannya untuk pemuda, serta dalam jurnal *Al-Muslimun*, yang pada masa Orde Baru mendapat pembaca jauh lebih banyak ketimbang sekadar anggota organisasi itu sendiri yang terbatas, Persis terus memperjuangkan pemurnian ibadah dan aqidah sesuai dengan semangat Salafi.

Namun demikian, banyak pemahaman Islam lain yang hidup berdampingan. Tren penerbitan buku Islam yang dimulai tahun 1980-an menunjukkan keberagaman ini dan keterbukaan banyak Muslim Indonesia terhadap gagasan-gagasan baru. Aneka ragam arus intelektual terasa pengaruhnya dalam wacana Muslim Indonesia. Mahasiswa dan kelas menengah Muslim yang perlahan muncul menampakkan gairah besar terhadap bacaan Islami dan terbentuk banyak lingkaran diskusi yang membahas buku-buku secara kritis. Selain materi Ikhwanul Muslimin dan Maududi serta khazanah tradisional kepustakaan pesantren, banyak buku lain yang tersedia: karya-karya Fazlur Rahman dan penulis Muslim liberal lain; perenialis Fritjof Schuon dan neo-tradisionalis Seyyed Hossein Nasr serta Sayyid Naguib Al-Attas. Tulisan-tulisan para filsuf serta Sufi besar dan kajian-kajian mengenai mereka banyak diterjemahkan, dan semakin banyak intelektual Muslim Indonesia yang menerbitkan kumpulan ceramah, pidato, serta khutbah mereka—komunikasi lisan masih menjadi bentuk utama—dalam bentuk buku yang mendapat pembaca antusias. Akan tetapi, gagasan-gagasan yang barangkali menimbulkan pengaruh intelektual paling kuat adalah gagasan pemikir Iran Ali Syariati serta, beberapa tahun kemudian, Murtadha Mutahhari. Kedua penulis ini terutama memiliki daya tarik kuat bagi para mahasiswa dan intelektual muda. Tak diragukan lagi, daya tarik ini sebagian disebabkan oleh keterkaitan mereka dengan revolusi Iran yang memikat banyak pemuda Indonesia.

Pemikiran Fazlur Rahman menjadi sangat berpengaruh di Indonesia karena beberapa tokoh terkemuka Indonesia belajar darinya di Chicago dan menjadi pendukung kuat gagasan-gagasannya sepulang ke Indonesia. Berkat mereka, Indonesia merupakan salah

satu dari sedikit negara tempat pemikiran Fazlur Rahman berakar dan dikembangkan lebih lanjut oleh para pemikir muda.[23] Menariknya, tulisan-tulisan Syari'ati juga mencapai Indonesia melalui Amerika Serikat. Orang-orang Indonesia pertama yang membacanya adalah para mahasiswa Indonesia di Amerika, dan sebagian besar versi Indonesia atas karyanya, begitu pula karya Mutahhari, diterjemahkan dari Bahasa Inggris. Penemuan para pemikir ini menciptakan minat yang luas pada ajaran Syiah, terutama di kalangan mahasiswa yang merasakan ketidakpuasan politik. Bahkan beberapa intelektual terkemuka yang gagasannya sangat dipengaruhi oleh Ikhwanul Muslimin, seperti Amien Rais, tertarik dengan penafsiran berani dan pesan revolusioner Syari'ati.[24]

DDII menanggapi perkembangan-perkembangan ini dengan bahasa yang makin lama makin keras; mereka sangat tidak mempercayai para pelopor liberalisme Islam Indonesia dan bersikap lebih antipati lagi terhadap ajaran Syiah. Jelas didukung oleh sponsor Saudi dan Kuwait, mereka menyerang ajaran Syiah sebagai penyimpangan fatal dari Islam dan menerbitkan rangkaian risalah serta buku anti Syiah tanpa henti. Aktivitas mereka tampaknya semakin terfokus pada ancaman yang dirasakan: ancaman dari dalam (Syiah, Islam liberal) serta ancaman dari luar: ancaman Kristen dan Yahudi pada dunia Islam. Mereka sepertinya meyakini adanya konspirasi umat Kristiani (terutama Katolik keturunan Cina, tetapi juga yang lainnya) untuk "menggulung" Islam di Indonesia, atau setidaknya menghancurkannya sebagai sebuah kekuatan politik.[25] Di akhir 1980-an, risalah-risalah anti

[23] Dua murid Fazlur Rahman menjadi sangat berpengaruh di Indonesia: Nurcholish Madjid, yang merupakan intelektual Muslim paling terkenal di Indonesia, dan M. Syafii Maarif, mantan ketua umum Muhammadiyah. Banyak pemikir muda dipengaruhi oleh Fazlur Rahman, yang paling menonjol adalah Taufik Adnan Amal, seorang dosen di Makassar, yang menerbitkan karya tafsir Al-Quran yang sangat orisinal dan provokatif (lihat Amal, 1989; Amal dan Panggabean, 1994)..

[24] Untuk berbagai pengaruh intelektual era 1980-an, lihat: Bruinessen, 1990; ulasan yang lebih baru mengenai dampak ajaran Syiah modern pada Indonesia: Zainuddin dan Basyar, 2000; Zulkifli, 2009.

[25] Untuk dugaan konspirasi ini, lihat misalnya Al-Andûnîsî, 1984; Natsir, 1988.

Yahudi (termasuk berbagai versi *Protokol Zion*), yang diterjemahkan dari Bahasa Arab dan diterbitkan oleh kelompok-kelompok yang dekat dengan DDII, mulai membanjiri pasar perbukuan. Pada era 1990-an, teori-teori Anti Yahudi dan konspirasi mulai memenuhi terbitan-terbitan DDII dan penerbitan-penerbitan yang terkait, sampai nyaris melupakan analisa yang lebih rasional terhadap perpolitikan dunia.[26]

Perubahan Bentuk Darul Islam

Pemberontakan daerah Darul Islam berlangsung hingga awal 1960-an, ketika para pemimpin utamanya terbunuh atau tertangkap. Namun demikian, jaringan pendukungnya tak pernah benar-benar hancur. Banyak anggotanya, dalam upaya melepaskan diri dari cap tersangkut Darul Islam, menghindari kontak dengan mantan rekan-rekan mereka tetapi jaringan bawah tanah tampaknya tetap bertahan hingga saat ini. Sesekali muncullah tanda keberadaan mereka. Tanda-tanda ini menunjukkan adanya hubungan mencurigakan dengan salah satu dinas intelijen (BAKIN). Pada saat penumpasan komunis pada tahun 1965-66, para veteran Darul Islam Jawa Barat dilaporkan dibawa ke perkebunan di wilayah Subang untuk membunuh para pegawai perkebunan yang "komunis." Secara luas dipercaya bahwa kepala badan intelijen yang sangat berpengaruh, Ali Murtopo—penasehat utama Soeharto pada dekade pertama kepresidenannya dan secara tepat dianggap sebagai arsitek Orde Baru Indonesia yang sesungguhnya—memelihara sebuah kelompok veteran Darul Islam dan membiarkan mereka mempertahankan jaringan kontaknya sebagai senjata rahasia melawan "komunisme" dan musuh-musuh lain, yang bisa dilepaskan kapan saja dikehendaki.[27]

---

[26] Saya telah menganalisa peran anti semitisme pada wacana umat Islam Indonesia kontemporer dalam Bruinessen, 1994c (Bab 8 dalam buku ini). Lihat juga analisa Bill Liddle terhadap jurnal DDII, Media Dakwah: Liddle, 1996. Mengenai penerbitan Muslim reformis secara umum, lihat: Hefner, 1997.

[27] Feillard, 1995, hlm. 119 melaporkan ketidaksenangan yang dapat dimaklumi dari lingkaran Kristen terhadap kebijakan ini. Pejabat intelijen senior lain, Sutopo Yuwono yang beragama Katolik, menyampaikan bahwa badan intelijen terpecah serius gara-

Pada 1970-an dan awal 1980-an, berulang kali muncul terorisme "Islam"—pembakaran dan pengeboman gereja, kelab malam, dan bioskop—yang dikaitkan dengan sebuah kelompok tak jelas yang disebut Komando Jihad oleh media.[28] Peristiwa-peristiwa kekerasan ini semakin sering terjadi pada tahun-tahun sebelum pemilu dan menyebabkan orang enggan memilih satu-satunya partai Islam yang tersisa, PPP. Pimpinan Komando Jihad yang ditahan terbukti merupakan para veteran Darul Islam, dan salah satu di antara mereka sebelum persidangan mengungkapkan mengenai kontaknya dengan Ali Murtopo dan perjuangan bersama melawan komunisme.[29] Para aktivis ini sepertinya sungguh-sungguh meyakini tujuan jangka panjang berupa negara Islam, tetapi pada yang saat yang sama mereka merasa bahwa tujuan jangka pendek berupa menghancurkan "komunisme" memberi mereka kepentingan yang sama dengan para operator intelijen Murtopo. Komando Jihad—yang nantinya disebut dengan nama-nama lain semacam Teror Warman (Warman adalah nama salah satu pimpinannya, seorang veteran Darul Islam di Jawa Barat) dan NII/TII, "Negara Islam/Tentara Islam Indonesia"—terus menjadi momok yang berguna hingga pertengahan 1980-an.[30]

Namun demikian, jaringan bawah tanah Darul Islam mencakup lebih dari sekadar beberapa orang veteran gerakan yang dikendalikan oleh intelijen. Jaringan ini tampaknya mampu menarik para radikal lain yang tidak puas ke dalam lingkarannya. Di awal 1980-an, sekelompok kecil mahasiswa Yogyakarta menerbitkan sebuah buletin tanpa izin terbit yang secara terang-terangan menampakkan simpatinya terhadap Darul Islam.[31] Para editornya ditangkap dan

---

gara kebijakan Murtopo tersebut..

[28] Untuk kronologi peristiwa-peristiwa ini, lihat: Santosa, 1996, hlm. 304-310, 430-433.

[29] Pembela utama dalam persidangan Komando Jihad, Haji Ismail Pranowo, dulunya merupakan komandan Darul Islam untuk wilayah Provinsi Jawa Timur.

[30] Lebih lanjut mengenai koneksi intelijen dalam Bruinessen, 1996, hlm. 26-7; Tapol, 1987, hlm. 15-6.

[31] Buletin Ar-Risalah dan penerusnya Al-Ikhwan (yang diterbitkan setelah Ar-

disidang, tetapi seluruh jaringan kontak mereka tetap utuh dan muncul kembali setelah tergulingnya Soeharto. Simpul penting lain dalam jaringan Darul Islam adalah pesantren Ngruki di wilayah Solo, yang dipimpin oleh dua ustaz Arab, Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir, keduanya punya koneksi luas di lingkaran Masyumi/DDII (Sungkar malah merupakan ketua cabang DDII Jawa Tengah). Dalam rangkaian persidangan, pihak berwenang mengaitkan kedua ustaz ini serta sejumlah besar kenalan mereka dengan aktivitas Komando Jihad, sehingga menghasilkan hukuman penjara yang berat.[32] Setelah menghabiskan beberapa tahun dalam tahanan, mereka mengungsi ke Malaysia. Menurut wawancara-wawancara yang saya lakukan dengan aktivis NII/TII di Malaysia pada 1989, Sungkar dan Ba'asyir merupakan pendatang relatif baru dalam gerakan itu, peran mereka mungkin dibesar-besarkan dalam persidangan untuk melibatkan DDII. Persidangan anggota gerakan yang diduga sebagai gerakan bawah tanah bernama *Usroh* (penjawaan dari kata Bahasa Arab *usrah* "keluarga inti", yaitu istilah yang digunakan Ikhwanul Muslimin untuk sel-sel anggotanya) tampaknya menunjukkan bahwa Ngruki adalah pusat penyebaran gerakan ini di Jawa Tengah.[33]

Pada pertengahan 1980-an, tampaknya sebagai respons terhadap pemaksaan ideologi tunggal Pancasila pada semua partai dan perkumpulan (sehingga melarang ideologi Islam, sosialisme, dan doktrin-doktrin lain) serta terhadap pemadaman keras atas kerusuhan

---

Risalah dilarang) menampilkan antara lain artikel-artikel mengenai kehidupan dan perjuangan pemimpin Darul Islam Kartosuwiryo dan Daud Beureu'eh.

[32] Tapol, 1987, hlm. 91-4; Santosa, 1996, hlm. 335-6. Sebuah kajian menarik yang dilandaskan pada penelitian lapangan di pesantren ini pada tahun 1994, memberikan wawasan yang bermanfaat mengenai ideologi,, aktivitas, dan jaringan sosial kedua ustaz ini: Assegaff, 1995.

[33] Tapol, 1987, hlm. 88-98. Ini ditegaskan oleh Assegaff, 1995, yang menyebutkan Ba'asyir sebagai pelopor gerakan Usroh (hlm. 196), dan menegaskan keterkaitan erat dengan Dewan Dakwah (hlm. 52-4). Suatu kajian unik baru-baru ini mengenai bagian dari geakan tersebut, yang didasarkan pada wawancara dengan para partisipan serta catatan kepolisian, adalah karya Abdul Syukur tentang gerakan Usroh dan peristiwa Lampung 1989: Abdul Syukur, 2003.

di Tanjung Priok, Jakarta pada September 1984, muncullah gelombang peristiwa kekerasan. Ini termasuk pengeboman Borobudur—lambang masa lalu Indonesia pra-Islam—dan pengeboman beberapa cabang bank besar, yang dimiliki oleh salah satu etnis China rekan bisnis Soeharto. Pengadilan yang sudah direkayasa yang diselenggarakan setelahnya melibatkan orang-orang yang dituduh aktivis NII/TII serta dua kritikus Soeharto yang terkemuka dan dikenal di kalangan internasional.[34] Lagi-lagi beberapa anggota jaringan NII/TII ditahan; yang lain tetap bersembunyi di Indonesia atau melarikan diri ke Malaysia, yang semakin menjadi tempat perlindungan bagi beraneka ragam penentang Orde Baru. Melalui Malaysia, ratusan atau barangkali ribuan orang Indonesia telah pergi ke Pakistan dan Afghanistan, untuk ikut jihad dan menerima pelatihan gerilya.[35] Pertemuan saya dengan beberapa pelarian asal Indonesia di Malaysia pada akhir 1980-an menunjukkan bahwa kelompok NII/TII mencakup bukan saja orang-orang dari pelbagai wilayah Jawa tetapi juga para aktivis dari Sulawesi. Kaum separatis Aceh, yang banyak di antaranya juga tinggal di Malaysia saat itu, tidak dianggap sebagai bagian dari NII/TII, tetapi menjalin kontak dengannya, dan diduga juga mengirim orang untuk dilatih di Pakistan.

Gerakan Darul Islam pada tahun-tahun itu tampaknya tidak menganut pandangan ideologis yang koheren di luar cita-cita menegakkan negara Islam dan menerapkan syariat yang tak berlandas pada teori yang jelas tentang Islam sebagai sistem (*nizham*) ekonomi dan politik. Darul Islam adalah gerakan politik, bukan keagamaan. Para pengikutnya di lingkungan Sungkar dan Ba'asyir menganut

---

[34] Tapol, 1987; Santosa, 1996, hlm. 326-332.

[35] Beberapa hari setelah serangan 11 September, seorang ilmuwan politik muda yang dianggap dekat dengan gerakan Darul Islam, Al Chaidar, menyampaikan pernyataan pers yang mengejutkan, yang mengklaim bahwa antara 1983 dan 1989 tak kurang dari 30.000 orang Indonesia telah belajar bertempur bersama Mujahidin Afgan. Lebih lanjut dia mengatakan bahwa angkka ini mencakup 15.000 orang yang saat itu menjadi inti gerakan Darul Islam (berita AFP, Jakarta 21 September 2001). Apa pun alasannya mengeluarkan pernyataan ini, saya yakin setidaknya terdapat kelebihan satu nol.

Islam Salafi. Hal ini mencegah terjalinnya hubungan dekat dengan kaum radikal Muslim Malaysia, yang tradisionalis dalam urusan ibadah serta aqidah dan terkaget-kaget mendapati penolakan tegas Muslim radikal Indonesia atas praktik-praktik yang mereka hormati. Nampaknya tidak terdapat keterkaitan intelektual yang jelas antara paham puritan mereka mengenai Islam dan tindakan politik mereka. Cita-cita Islam mereka sangat tidak ideologis dan tidak memiliki visi yang jelas mengenai bagaimana sebenarnya negara Islam yang mereka maksud.

Gerakan Islam Kampus

Tentu saja, pandangan ideologis Islam yang lebih tegas dan sistematis, agaknya dapat ditemukan di kalangan terdidik daripada kalangan orang awam. Berbagai pandangan semacam itu memang berkembang pada kurun 1980-an di kalangan mahasiswa dan intelektual. Islam liberal adalah tren yang dominan di kalangan Muslim santri dalam gerakan mahasiswa sepanjang 1970-an, tetapi pada 1980-an muncul tren yang lebih radikal. Konteks kemunculan Islam radikal ini adalah pengekangan aktivitas politik mahasiswa setelah gelombang protes terakhir mahasiswa pada 1978 dan pelarangan aktivitas organisasi "ekstra" (seperti HMI) dari kampus sejak awal 1980-an. Langkah-langkah ini bertujuan mendepolitisasi kampus dan mengisolasi perbedaan pendapat, dan sebagian besar berhasil.[36]

Revolusi Iran, seperti disampaikan di atas, menciptakan kesan mendalam pada mahasiswa Indonesia dan menerbitkan ketertarikan luas pada pemikir-pemikir Muslim yang terkait dengan revolusi tersebut. Bukan hanya mahasiswa, namun juga para senior mereka, termasuk para intelektual Muslim terkemuka, yang terpesona dengan tulisan-tulisan Syariati dan Mutahhari. Gagasan Islam revolusioner, yang membela hak kaum lemah dan tertindas (*mustad'afin*) serta mengakui perempuan sebagai subjek dan aktor politik, serta

[36] Siregar, 1991; Aspinall, 1993, 1999; Widjojo dkk., 1999.

penafsiran dengan menggunakan takwil atas Al-Qur'an dan teks-teks suci lain membangkitkan ketertarikan besar pada kaum muda yang punya komitmen sosial. Mulailah gerakan masuk Syiah, yang sampai pengujung abad melibatkan puluhan ribu orang. Sebagian di antaranya berpindah keyakinan dalam pengertian penuh, sementara yang lain bersimpati dan mengagumi Syiah. Kendati awalnya hanya kuat di kalangan mahasiswa, belakangan gerakan Syiah mendapat pengikut dari berbagai kalangan. Pemimpin Syiah paling terkemuka mengklaim bahwa pengikut mereka meliputi banyak mantan aktivis Darul Islam di Jawa Barat, dan personel militer di tempat lain, terutama dari marinir.[37]

Kebijakan depolitisasi Islam oleh Soeharto mencapai puncaknya pada pertengahan 1980-an, ketika semua partai dan ormas dipaksa untuk melepas kesetiaan pada ideologi selain Pancasila. Partai Muslim yang masih tersisa, PPP, harus menanggalkan semua simbol yang memberinya ciri Islam serta harus membuka diri, setidaknya dalam teori, pada anggota non-Muslim. Sejumlah organisasi Muslim seperti HMI (Himpunan Mahasiswa Indonesia) menempatkan Pancasila dan Islam dua-duanya dalam anggaran dasarnya. Menurut peraturan baru, mereka diwajibkan mencoret Islam sebagai asasnya. Hal ini menimbulkan kegelisahan luar biasa dan mengarah pada perlawanan.[38] Mahasiswa dan sejumlah kritisi pemerintah yang vokal pada awalnya menolak namun perlawanan ini bisa dipatahkan dengan cukup mudah. HMI terpecah menghadapi isu ini. Pengurus pusatnya terbujuk untuk sejalan dengan pemerintah, sementara faksi pesaingnya kukuh menolak "asas tunggal" dan bersikeras menyatakan bahwa Islam adalah panduan mereka.[39] Organisasi pelajar Muslim

[37] Wawancara dengan Jalaluddin Rahmat, pemimpin Ikatan Jama'ah Ahlul Bait Indonesia, perkumpulan Syiah terbesar, 19 Agustus 2001. Bdgk. Zainuddin dan Basyar, 2000; Zulkifli 2009.

[38] Ismail, 1996.

[39] Satu-satunya kajiann serius mengenai sayap penentang asas tunggal di HMI, HMI MPO, adalah Karim, 1997.

yang lebih radikal, PII, yang sebelumnya berafiliasi dengan Masyumi, juga menolak untuk patuh dan bergerak di bawah tanah. Seperti sayap HMI yang menolak asas tunggal, mereka harus bergerak diam-diam dan membatasi aktivitasnya pada lingkaran diskusi (halakah) di sekolah-sekolah dan kampus-kampus.[40] Tidak ada ungkapan protes yang terang-terangan dari kalangan mahasiswa. Gelombang singkat protes berdarah, yang berpuncak pada kerusuhan Tanjung Priok bulan September 1984, benar-benar tak menyentuh kampus. Kebanyakan aktivis mahasiswa lantas menghindar dari dunia politik, dan tuntutan awal untuk menggulingkan rezim Soeharto berubah menjadi upaya-upaya untuk menjadi Muslim yang lebih baik melalui pelatihan mental dan moral.

Saat meninjau masa lalu, aktivis mahasiswa Islam masa kini beranggapan seolah-olah suatu gerakan yang utuh dan padu, yang mereka sebut sebagai gerakan Tarbiyah, lahir pada tahun 1980-an. Sulit untuk mengatakan apakah sesuatu yang begitu padu pernah benar-benar ada, namun memang benar bahwa *tarbiyah*, yaitu pendidikan, atau barangkali indoktrinasi, telah menggantikan aktivisme politik setelah tahun 1978. Kelompok-kelompok diskusi dan "pelatihan mental" yang diselenggarakan di Masjid Salman di Institut Teknologi Bandung sangat berpengaruh dan memberi inspirasi kepada kegiatan-kegiatan di tempat lain.[41] Sejumlah kelompok kajian (*halqah*) diadakan di masjid-masjid kampus, kelompok-kelompok diskusi yang lebih rahasia, yang dikenal dengan nama *usroh* (dari bahasa Arab, *usrah*,

---

[40] Wildan, 1999.

[41] Sesi-sesi pelatihan Bandung ini dipimpin oleh dosen Imaduddin Abdurrahman, mantan pemimpin HMI penentang garis liberal yang dianut Nurcholish Madjid dan lebih dekat pada DDII. Dia ditahan sebentar pada 1978 dan dipaksa pergi ke AS selama pertengahan 1980-an namun kemudian bisa kembali dan menjadi salah satu pendiri ICMI. V.S. Naipaul menyaksikan salah satu sesi pelatihan ini pada 1981 dan menggambarkannya pada bukunya, *Among the Believers*. Dia mengunjungi Imaduddin lagi satu dekade kemudian dan melaporkan antusiasme Imaduddin pada ICMI dalam Beyond Belief (Naipaul, 1981, 1998). Aktivisme mahasiswa Islam di Bandung dan Yogyakarta dijelaskan dalam tulisan Nurhayati Djamas dan M.M. Billah (Djamas, 1989; Billah, 1989).

"keluarga inti", istilah yang digunakan oleh Ikhwanul Muslimin untuk menyebut sel-selnya), berkumpul di rumah-rumah para anggotanya. Tujuan utama kelompok diskusi informal yang saling terkait tersebut adalah *tarbiyah* di mana para senior bertindak sebagai pembimbing (*murabbi*) yang melatih dan mendisiplinkan anggota-anggota junior. Kadang ada pula sesi pelatihan yang lebih besar, yang cenderung bersifat dramatis, yang bertujuan mengubah kepribadian para peserta. Materi pelatihan mereka tampaknya sebagian besar terdiri dari tulisan tokoh-tokoh Ikhwanul Muslimin serta Abu'l A'la Maududi. Penekanannya adalah pada disiplin, kesalehan, dan moralitas pribadi, serta penolakan batin pada negara Pancasila dan praktik-praktik tidak Islami dalam Indonesia modern.

Pengaruh dominan pada aktivis-aktivis mahasiswa ini tak pelak lagi adalah Ikhwanul Muslim Mesir. Salah satu jaringan lingkar diskusi tersebut bahkan menamai dirinya Ikhwanul Muslimin dan mengklaim sebagai cabang Ikhwanul Muslimin di Indonesia (yang kemudian melahirkan partai politik PK dan PKS). Gerakan pada 1980-an dan awal 1990-an ini tampak tidak semenyatu dan sepadu yang dikesankan oleh klaimnya. Kelompok-kelompok tersebut tampaknya terpengaruh oleh Ikhwanul Muslimin secara terpisah tanpa saling terkait satu sama lain dan melalui saluran yang berbeda. Pengaruh Ikhwanul Muslimin kebanyakan didapat melalui berbagai karya tulisnya, namun ada pula hubungan langsung pada saat Studi di Timur Tengah, atau melalui pertemuan organisasi pemuda Muslim internasional. Bagi sebagian yang lain, gerakan pemuda Muslim Malaysia, ABIM, merupakan panutan penting untuk ditiru. Melalui ABIM juga, rekan-rekan Indonesianya mengalami pengaruh Ikhwanul Muslimin yang agak lemah dan tidak langsung.[42] Apa yang kelak dikenal sebagai gerakan *Usroh* Indonesia masih jauh dari homogen, dan tidak menganut kombinasi gagasan Ikhwanul Muslimin yang

[42] Mengenai peran ABIM sebagai simpul jaringan transnasional yang menghubungkannya dengan HMI di satu sisi, dan Ikhwanul Muslimin serta Jama'at-i Islami Pakistan di sisi lain, lihat Mutalib, 1990, hlm. 79-83.

sama. Sebagian besar kelompok mahasiswa mengundurkan diri dari dunia politik dan bersikap apolitis; mereka lebih memperhatikan soal perbaikan moral individu dan *Usroh* sebagai oasis moral di dunia yang tak bermoral. Namun ada pula kelompok *Usroh* yang memiliki pertalian dengan para pemimpin NII/TII seperti Abu Bakar Ba'asyir, yang meyakini perlunya mendirikan negara Islam dan mewajibkan penerapan syariat pada umat Islam. Tak ada batasan tegas di antara berbagai kelompok ini.

Pengaruh lain yang tampak di sejumlah kampus pada 1990-an adalah ulama Islam Wahabi yang sangat puritan di Jazirah Arab atau, sebagaimana sebutan yang lebih dipilih para pengikutnya, "Islam Salafi".[43] Pengaruh ini diperantarai oleh sebuah lembaga di Jakarta yang didirikan oleh Arab Saudi, LIPIA, Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab, dan oleh orang-orang Indonesia yang semakin banyak belajar agama di universitas-universitas Saudi atau pada ulama-ulama Saudi atau Yaman. Kebetulan, hanya sedikit dari mahasiswa-mahasiswa ini yang setelah kembali lantas menampilkan ajaran-ajaran keras Salafisme Wahabi (yang barangkali bisa dilihat sebagai bentuk ekstrem puritanisme yang di Indonesia terwakili oleh Persis).[44] Merekalah yang mengelola jaringan lingkaran diskusi

[43] Istilah ini bisa membingungkan. Istilah "salafiyah" (dari al-salaf al-salih, "orang-orang terdahulu yang saleh", yang kemurnian Islamnya dianggap sebagai standard untuk menilai praktik-praktik setelahnya) umumnya digunakan untuk mengacu pada reformisme (modernis) Abduh. Seperti kaum Wahabi, 'Abduh menolak praktik-praktik keagamaan yang tidak bisa dilacak jejaknya hingga generasi pertama Muslim, namun dia melangkah cukup jauh dalam penafsiran yang rasional dan berbasis kias pada Al-Qur'an, sementara kaum Wahabi menolak semuanya kecuali pembacaan yang paling harfiah. Pendiri Ikhwanul Muslimin Hasan al-Banna juga menyebut diri sebagai Salafi tetapi memiliki program politik, sehingga oleh sejumlah penulis (seperti Schulze, 1990) disebut sebagai "neo-Salafiyah". Ada pihak-pihak lain lagi yang mengklaim istilah "Salafi" bagi diri mereka. Kelompok yang disebut di sini jelas-jelas tak memiliki program politik, yang merupakan pembeda paling gamblang antara mereka dengan kelompok-kelompok lain yang dipengaruhi oleh Ikhwanul Muslimin. Untuk menghindari ketaksaan, saya akan menyebut gerakan ini sebagai "Salafisme Wahabi." Sejarah gerakan ini dikaji oleh Noorhaidi Hasan dalam disertasinya (Hasan, 2006). .

[44] Beberapa biografi yang pernah saya lihat menunjukkan bahwa kaum Salafi Wahabi ini punya keterkaitan terdahulu dengan Persis atau Al Irsyad (perkumpulan orang

untuk menyebarkan versi mereka tentang Islam sejati, yang setidaknya secara teoretis menolak keterlibatan dalam politik duniawi. Kelompok kajian Salafi bahkan menghindari kontak dengan masayarakat secara umum—setidaknya hingga 1999, ketika konflik di Maluku menyebabkan faksi utama mereka mengerahkan orang untuk berjihad.

Tahun-tahun akhir Soeharto: Pemberdayaan Islam (tapi Islam yang mana?)

Pada akhir 1980-an, saat depolitisasi Islam Indonesia nyaris sempurna, terjadilah sebuah arus balik. Barangkali karena oposisi pada pemerintahannnya tampak berkembang dalam angkatan bersenjata, yang sebelumnya merupakan penyokong utamanya, atau mungkin karena alasan lain, Soeharto tiba-tiba bersikap ramah terhadap Islam "skripturalis" dan mulai merangkul lingkaran Muslim yang pernah menjadi kritisi setianya (yakni, lingkaran yang dekat dengan mantan pimpinan Masyumi). Dia merestui berdirinya perkumpulan cendekiawan Islam, ICMI, di bawah pimpinan salah seorang penasehat terdekatnya dan penggantinya di masa depan, B. J. Habibie. Ia juga merestui tuntutan para aktivis ICMI akan perwakilan umat Islam yang proporsional dalam dunia politik, militer, dan birokrasi. Dalam sektor-sektor tersebut umat Kristen, nasionalis sekuler dan abangan sampai saat itu selalu terwakili secara berlebihan dan menempati posisi-posisi kunci. Dengan keberadaan ICMI, "proporsionalitas" menjadi kata kunci.[45] Pendirian bank Islam pertama, Bank Muamalat Indonesia (yang segera diikuti oleh lembaga-lembaga ekonomi Islam lainnya), koran Islam berkualitas, *Republika*, yang diharapkan bisa

Arab Indonesia yang memiliki pandangan keagamaan puritan yang serupa). Orang-orang Indonesia keturunan Arab tampaknya mendominasi di kelompok ini.

[45] Jumlah Muslim di Indonesia adalah 88% dari jumlah penduduk, namun angka statistik ini mengaburkan fakta bahwa setidaknya setengah di antaranya adalah sekuler atau Abangan dan tidak menganggap Islam sebagai aspek paling penting dalam identitas mereka. Mereka yang bicara tentang proporsionalitas secara tersirat mengklaim 88% semua posisi bagi kelompok mereka sendiri, yang pada kenyataannya adalah minoritas dari semua Muslim.

menandingi koran-koran terkemuka Indonesia yang dimiliki orang Kristen, UU Pengadilan Islam yang menaikkan statusnya, serta (pada tahun 1993) penggantian menteri-menteri Kristen yang memimpin ekonomi oleh menteri-menteri Muslim sangat memperbaiki citra Soeharto di mata bekas penentang Muslimnya. Bahkan DDII, yang awalnya curiga dengan perubahan mendadak dalam sikap Soeharto, mulai mempercayainya dan pada tahun 1990-an bahkan bergabung dengan barisan pembelanya.[46]

Kritik terhadap ICMI dan, secara tidak langsung, pada Soeharto kemudian lebih banyak datang dari para intelektual sekuler, dari kalangan non Muslim dan segelintir perwakilan Muslim santri. Paling terkemuka di antara yang disebut terakhir adalah Ketua Umum NU Abdurrahman Wahid, yang memperingatkan akan bahaya "sektarianisme" dan fundamentalisme Muslim anti pluralis. Dalam pandangan Abdurrahman Wahid (sebagaimana pandangan banyak orang lain di NU), ICMI didominasi oleh Muslim reformis dan tidak akan memberikan bagian yang adil bagi kalangan tradisionalis. Wahid menolak bergabung dengan ICMI dan, bersama sejumlah intelektual berlatar belakang sekuler dan Kristen, malah mendirikan Forum Demokrasi, LSM kecil yang mengusung isu hak-hak sipil, HAM, dan demokrasi ke ruang publik.[47]

Di bawah pimpinan Wahid, NU, yang nyaris sepanjang masa bersikap sangat akomodatif terhadap pemerintah, untuk sementara waktu berkembang menjadi kekuatan oposisi dan menentang rezim Soeharto.[48] Kendati sejumlah tokoh NU terus bekerja sama dengan rezim itu dan bahkan juga aktif di ICMI, kaum tradisionalis

---

[46] Salah satu analisa terbaik menganai pergeseran Soeharto ke arah Islam skripturalis adalah Liddle, 1996b. Sementara Robert W. Hefner dalam beberapa karyanya mengulas tentang lahirnya ICMI dan kooptasi terhadap banyak Muslim reformis (Hefner, 1993, 2000). Bdgk. Bruinessen, 1996.

[47] Schwarz, 1994, hlm. 190-3.

[48] Namun, beberapa kali sebelumnya gerakan tradisionalis ini pernah menjadi kekuatan utama oposisi. Lihat, misalnya, Nakamura, 1981; Bruinessen, 1994a, Bab 3; Feillard, 1995, Bab IV-VI.

NU, yang sejak 1950-an hingga 1970-an terlihat sebagai bagian dari umat Islam yang paling konservatif dan berpikir sempit di Indonesia, mulai menarik perhatian internasional karena barangkali lebih terbuka pada pluralisme, toleransi antar agama dan gagasan demokrasi sekuler ketimbang Islam reformis. Generasi muda NU, yang mendapat perlindungan dan dukungan dari Abdurrahman Wahid, mengembangkan wacana agama dan politik yang jauh lebih berani dan kreatif ketimbang sejawat mereka di ICMI dan lingkaran-lingkaran lain yang berlatar belakang Masyumi.[49]

Di dalam ICMI kita menjumpai segala ragam pandangan kaum reformis Islam, dari kaum "neo-modernis" liberal hingga orang-orang yang dekat dengan DDII, tetapi organisasi ini didominasi oleh birokrat Muslim. Kaum radikal melihatnya sebagai kendaraan guna mencapai tujuan "Leninis" mereka yaitu mengambil alih kendali negara (baik langsung maupun dalam bentuk penggantian aparat non Muslim oleh orang-orang Islam yang berafiliasi dengan ICMI). Kaum liberal memandangnya sebagai titik puncak proses kebangkitan kelas menengah Islam, sementara bagi kebanyakan birokrat ia hanyalah alat yang penting demi keuntungan karier pribadi mereka. Semua punya kepentingan untuk mempertahankan kekuasaan Soeharto beberapa tahun lagi—bahkan orang-orang yang saya yakin tidak menyukai atau bahkan membencinya. Dengan sedikit perkecualian—Amien Rais salah satu di antaranya—para intelektual Muslim ICMI tetap setia pada Soeharto nyaris hingga saat-saat terakhir dan hanya meninggalkannya ketika Habibie, ketua mereka dan pengganti Soeharto yang pertama, melakukan hal itu. Mereka yang bergabung dengan gerakan reformasi (dan reformasi, kata kunci pada hari-hari itu, bagi kebanyakan pengunjuk rasa berarti penggulingan Soeharto) enggan membiarkan reformasi berjalan total dan menghancurkan seluruh Orde Baru.

Ada pula bentuk politik jalanan atas nama Islam yang pada

[49] Lihat Effendi, 2000; bdgk. Bruinessen, 1994a, Bab 7.

dekade 1990-an perlahan-lahan mulai mengemuka dan tampak menikmati kerja sama diam-diam atau bahkan dukungan dari (salah satu faksi di dalam) rezim Soeharto. KISDI, Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam, mengklaim berdiri pada 1987 namun kemunculan publik pertamanya adalah pada 1990, sekitar waktu yang sama dengan pendirian ICMI. Para pendirinya adalah bagian dari sayap "garis keras" DDII, yang sangat meyakini konspirasi Kristen dan Yahudi Barat untuk melemahkan dan menghancurkan Islam, dan umumnya punya sikap bermusuhan dengan non-Muslim. Tak akan mungkin kelompok semacam ini bisa beroperasi di depan umum pada dekade 1980-an, namun pada tahun-tahun terakhir Soeharto berkuasa, mereka mulai mendominasi jalanan. Aksi pertama mereka adalah unjuk rasa solidaritas Palestina—sebuah isu yang sangat mudah diterima di Indonesia, yang tidak pernah mengakui Israel—dan kemudian mereka mengusung isu penindasan Muslim di Bosnia, Kashmir, Chechnya, dan Aljazair. Pada saat pengeboman Amerika di Irak dalam Operasi Badai Gurun di tahun 1991, saat banyak orang Indonesia cenderung bersimpati pada Irak, KISDI secara mencolok justru diam, menyiratkan ketergantungan pada Saudi Arabia. Pada dekade 1990-an, KISDI bergeser ke aksi protes terhadap media yang menyajikan laporan yang mereka anggap memusuhi Islam (termasuk media Muslim yang melaporkan berita-berita yang tidak mereka setujui). Aksi-aksi mereka yang paling mencolok terhadap koran *Kompas* (yang pemiliknya Katolik tapi secara politik dan agama bersifat netral) berujung pada penyelesaian finansial; *Kompas* membayar semacam ganti rugi akan pemberitaan yang konon menyakitkan. Di akhir dekade itu, KISDI dituduh melakukan pemerasan secara teratur, yaitu menuntut sumbangan uang dengan ancaman demonstrasi.

Di akhir 1990-an, KISDI memang bukan satu-satunya kelompok yang mengambil sikap melawan Kristen dan "Yahudi" namun merekalah yang paling vokal. Mengingat Yahudi di Indonesia nyaris tidak ada, tidaklah begitu jelas mengapa anti-Semitisme menjadi elemen yang

sangat penting dalam wacana Islam konservatif.[50] Solidaritas Palestina hanyalah sebagian dari cerita; label-label "Yahudi" atau "Zionis" mengacu pada segala macam musuh internal dan ancaman sekulerisme, kosmopolitanisme, serta globalisasi, juga pasangan jahat kapitalisme dan komunisme. Kendati jarang diungkapkan secara terang-terangan, pengacuan tersebut terutama adalah pada elit bisnis Cina tetapi juga mencakup para pemikir Islam yang kosmopolit dan liberal.[51] Anti-Semitisme versi lokal ini barangkali dibiarkan karena Soeharto sendiri pada tahun-tahun terakhirnya berbalik memusuhi orang-orang Cina sekutu lamanya. Hal ini jelas didorong oleh orang-orang tertentu di lingkaran dekat Soeharto, termasuk menantunya yang ambisius, komandan Kopassus Prabowo Subianto. Teori-teori konspirasi yang meniru *Protokol Zion*, dengan konspirasi Zionis-Katolik-Cina yang bertujuan menghancurkan Islam di Indonesia, beredar dan didorong oleh lingkaran-lingkaran militer tertentu, dengan tujuan memobilisasi kemarahan massa kepada orang-orang Cina.[52]

Kejatuhan Soeharto dan Politik Islam

Kejatuhan Soeharto dipercepat oleh krisis ekonomi yang parah dan kerusuhan di Jakarta, di mana banyak perempuan Cina diperkosa dan ratusan orang tewas (banyak di antaranya terpanggang hidup-

[50] Liddle, 1996a; Siegel, 2000; bdgk. Bruinessen, 1994c (Bab 8 dalam buku ini).

[51] Sebuah buku yang baru-baru ini terbit mungkin bisa menjadi contoh paling jelas: Jatmika, 2001. Buku ini tampaknya merupakan kritik terhadap orang-orang Indonesia yang mendukung dibukanya hubungan diplomatik dengan Israel, namun bab terakhirnya secara singkat menguraikan konspirasi dunia yang melibatkan LSM-LSM internasional dan perusahaan-perusahaan transnasional, yang bersekutu untuk menyebarluaskan seks bebas, homoseksualitas, spiritualisme, ekonomi pasar, dan kejahatan-kejahatan lainnya. Tak mengejutkan lagi, Zionis berwajah Melayu paling terkemuka yang diserang di buku ini adalah Abdurrahman Wahid. Wihdah Press adalah penerbitan yang terkait dengan Majelis Mujahiddin, yang mengaku sebagai penerus gerakan Darul Islam.

[52] Salah satu versi yang relatif canggih mengenai teori konspirasi ini dipublikasikan oleh anggota parlemen yang dekat dengan KISDI, H. Hartono Mardjono (Mardjono, 1998). Sebuah versi yang lebih berbahaya diproduksi oleh sebuah lembaga kajian Islam yang bekerja untuk Prabowo Subianto; lihat Hefner, 2000, hlm. 201-7.

hidup di pusat-pusat perbelanjaan yang tampaknya tengah mereka jarah). Kerusuhan tersebut menimbulkan kepergian banyak pengusaha Cina dan modal mereka—sebuah perkembangan yang diketahui merupakan harapan sejumlah Muslim radikal, namun juga berarti nyaris bangkrutnya perekonomian Indonesia. Pertanyaan tentang apa yang sesungguhnya terjadi, dan kekuatan mana yang berada di balik peristiwa itu, masih menjadi tanda tanya besar. Unsur kriminal maupun militer tampaknya sama-sama terlibat dalam memulai kerusuhan.

Bulan-bulan terakhir kekuasaan Soeharto dan masa transisi menimbulkan pelbagai perubahan besar pada Islam politik. Banyak politisi Islam, termasuk kaum radikal seperti para pemimpin KISDI, tetap loyal pada Soeharto sampai akhir, karena khawatir perubahan akan membuat mereka kehilangan akses pada kekusaan yang baru saja didapat. Di antara tokoh-tokoh ICMI, Amien Rais adalah satu-satunya orang yang secara terbuka mengkritik Soeharto sebelum posisinya jelas melemah. Amien, yang pada saat itu Ketua Umum Muhammadiyah dan anggota terkemuka Dewan Pakar ICMI, dipaksa mundur dari jabatannya di ICMI pada 1997. Hal ini, dan diamnya semua tokoh senior lain, membuatnya secara alamiah menjadi pemimpin koalisi anti-Soeharto dan gerakan reformasi. Para mahasiswa menjadi kekuatan utama gerakan ini; tokoh-tokoh publik senior baru belakangan bergabung ke dalamnya. Di antara organisasi mahasiswa Islam nasional, HMI yang modernis dan PMII yang tradisionalis (yang berafiliasi pada NU) sama-sama tidak tampak ambil bagian dalam gerakan ini. Sebuah organisasi mahasisawa Islam baru, KAMMI, didirikan pada awal 1998 dan dengan cepat menjadi terkenal karena peran aktifnya dalam berbagai unjuk rasa. KAMMI didirikan oleh kelompok-kelompok dakwah dari enam puluh masjid kampus dan punya hubungan erat dengan gerakan Tarbiyah yang dipengaruhi Ikhwanul Muslimin. KAMMI juga berisi banyak anggota HMI (terutama dari sayap penentang asas tunggal, HMI-MPO), namun para aktivisnya yang terkemuka cenderung menganggap HMI dan khususnya organisasi alumninya. KAHMI, terlalu dekat dengan

rezim. Aktivis PMII, di sisi lain cenderung tidak mau bergabung dengan front mahasiswa Islam ini namun justru bersekutu dengan kawan-kawan sekuler mereka dalam kepanitiaan aksi yang lebih radikal menolak Orde Baru.[53]

Gerakan reformasi disatukan oleh tuntutan agar Soeharto turun. Persatuan ini mendadak musnah begitu Soeharto mundur dari posisinya pada 21 Mei dan menyerahkan kekuasaan pada wakil presidennya, Habibie, yang oleh banyak orang Islam dianggap mewakili kepentingan mereka dan yang membentuk kabinet di mana orang-orang ICMI dan sayap Islam dalam militer sangat terwakili. Sayap sekuler dalam gerakan reformasi menganggap Habibie adalah bagian Orde Baru yang sulit diterima, dan mereka menuntut "reformasi total". Khususnya gerakan mahasiswa yang cenderung kiri menuntut penggulingan total terhadap Orde Baru dan sekutu-sekutu Soeharto. KAMMI dan kelompok mahasiswa Islam lain tidak mengambil sikap terbuka menentang Habibie namun tetap menuntut pengadilan terhadap Soeharto dan koruptor-koruptor kakap lainnya. Beraneka ragam kelompok sekuler dan non-Muslim, dari penentang lama Orde Baru hingga mantan tokoh-tokoh terkemuka, menilai bahwa kepresidenan Habibie akan semakin memperkuat Islam radikal sehingga lantas menentangnya. Mereka mengajukan Megawati Sukarnoputri, Abdurrahman Wahid dan Sultan Yogyakarta—yang tidak satu pun di antaranya, karena berbagai alasan, banyak tampil dalam gerakan reformasi—sebagai pemimpin yang mampu menyuarakan tuntutan rakyat. Amien Rais dan tokoh-tokoh publik yang mengasosiasikan diri dengan gerakan reformasi yang dipimpinnya mengambil jalan tengah, memelihara hubungan dengan Habibie dan kabinetnya (banyak di antara mereka, bagaimanapun juga, adalah kawan-kawan lama) sembari tak memberikan legitimasi penuh dan menuntut reformasi hukum, politik, serta ekonomi.[54]

---

[53] Mengenai spektrum sikap gerakan mahasiswa 1998, lihat Aspinall, 1999;. Widjojo dan Nurhasim, 1999.

[54] Perdebatan dan perkembangan politik pada bulan-bulan sebelum dan setelah

Di sisi lain, KISDI, kelompok radikal yang berafiliasi pada ICMI, dan seluruh ragam kelompok Islam militan baru, sangat mendukung Habibie menghadapi sayap gerakan mahasiswa yang menyuarakan reformasi total serta menentang lawan-lawan sekuler Habibie. Kelompok-kelompok semacam ini mendominasi politik jalanan dan mengintimidasi kelompok kiri dan liberal pada masa kepresidenan Habibie dan penggantinya, Abdurrahman Wahid. Beberapa di antaranya, seperti KISDI, punya hubungan sejarah yang bisa dibilang jelas dengan kelompok-kelompok politik Islam sebelumnya, sementara yang lain tak sejelas itu dan tampaknya muncul semata-mata karena disokong dana oleh faksi-faksi politik dan militer tertentu. Sebagian besar akar rumput kelompok-kelompok bertipe milisi baru ini tidak pernah aktif dalam organisasi-organisasi Islam sebelumnya namun merupakan bagian dari kelompok preman. Mereka memainkan peran yang sama dengan Pemuda Pancasila di masa Orde Baru dan organisasi-organisasi preman yang didukung secara resmi lainya, sebagai tangan kanan tak resmi negara atau kelompok-kelompok kepentingan lainnya. Di hari-hari yang menegangkan pada November 1998, saat MPR melakukan sidang istimewa dan posisi Habibie berada dalam ancaman serius, komandan militer merekrut lebih dari 100.000 orang sipil, banyak di antara mereka berafiliasi dengan kelompok-kelompok radikal, sebagai pasukan pengaman tambahan.

Pemilu 1999: Partai-Partai Islam

MPR memutuskan menggelar pemilu pada Juni 1999 untuk menghasilkan anggota MPR baru yang akan memilih presiden baru. Untuk pertama kalinya sejak 1950-an, terdapat kebebasan yang hampir tak terbatas bagi partai-partai dengan berbagai kebijakan untuk bersaing dalam pemilu. Pemilu ini menunjukkan bahwa

mundurnya Soeharto berada di luar cakupan artikel ini. Mengenai uraian yang sangat kronologis dan tematis, terutama berdasarkan laporan pers Indonesia, lihat: van Dijk, 2001. Barangkali penjelasan yang paling mencerahkan mengenai periode transisi ini adalah pada bab-bab baru dari edisi baru karya Adam Schwarz (Schwarz, 2000).

Islam politik hanya sedikit memiliki daya tarik bagi masyarakat luas. Dari 48 partai yang bersaing dalam pemilu, 14 mendefinisikan diri sebagai partai Islam, namun di antara mereka hanya PPP, partai Islam zaman Soeharto, yang memperoleh persentase signifikan dari pemilih dan bertengger di posisi keempat dengan suara sekitar 11 persen. Partai Bulan Bintang (PBB), yang mengklaim sebagai penerus sejati Masyumi dan di dalamnya ada peran para pemimpin KISDI, tidak bisa mencapai lebih dari 2 persen, sementara partai Keadilan, yang mewakili apa yang saya sebut "Islam kampus" dan merupakan salah satu dari segelintir partai dengan program yang baik, hanya memperoleh 1,5 persen dari suara. Partai Islam lainnya bahkan meraih lebih sedikit lagi.

Baik Abdurrahman Wahid maupun Amien Rais, ketua dua organisasi massa Islam terbesar, memimpin partai yang secara sadar tidak menyebut diri secara gamblang sebagai partai Islam dan masing-masing merangkul konstituen yang lebih luas dari NU dan Muhammadiyah. Keduanya sama-sama menganggap diri sebagai pemimpin bangsa ketimbang pemimpin sekelompok umat, dan partai mereka, kendati sangat berbeda satu sama lain, menarik baik pemilih non Muslim maupun Muslim. Namun, karena keduanya juga harus membela kepentingan konstituen "alami" mereka, hal ini kerap menempatkan mereka dalam posisi yang ganjil. Semua pengurus partai Abdurrahman, PKB, adalah orang-orang NU dan partai ini paling banyak mendapat suara di basis NU di Jawa; banyak orang Cina juga memilih partai ini karena rekam jejak Abdurrahman sebagai pembela kepentingan minoritas. Partai ini meraih posisi ketiga dalam pemilu dengan 13 persen suara. Partai Amien, PAN, mewakili koalisi pelangi dan berisi banyak orang non-Muhammadiyah bahkan non-Muslim dalam dewan pengurusnya. Namun kinerja partai ini mengecewakan, hanya memperoleh 7 persen suara.

Tidaklah mengejutkan, bila tiga partai Orde Baru tampil lebih baik ketimbang partai-partai baru, khususnya di luar Jawa, sebab hanya merekalah yang bisa mengandalkan para pengurus partai yang

berfungsi baik hingga ke level kabupaten. Pemenang terbesar pemilu ini adalah Megawati, yang telah mengambil alih kepemimpinan sayap paling penting dari Partai Demokrasi Indonesia, PDI-P, dan meraih 35% suara. Partai pemerintah Orde Baru, Golkar, kendati banyak melemah, muncul sebagai pemenang kedua dengan 23% suara, dan PPP, seperti telah dikatakan tadi, berada persis di bawah PKB dengan 11% suara. Barangkali lebih daripada bagi partai mana pun, pemilu ini adalah kemenangan besar bagi Himpunan Mahasiswa Islam, HMI; banyak sekali alumni HMI terpilih menjadi anggota parlemen melalui berbagai partai. Di dalam Golkar, sayap "hijau", yang sebagian besar di antaranya (termasuk ketua baru, Akbar Tanjung) berafiliasi pada HMI, telah memenangkan pertarungan internal melawan sayap "nasionalis", yang dipimpin oleh para pensiunan jenderal. Banyak politisi PPP adalah alumni HMI, dan bahkan di PDI-P ada beberapa alumni HMI.[55]

Dua arus utama Islam, Muhammadiyah dan NU, tidak memberikan suara secara solid sebagaimana pada 1950-an.[56] Kendati PKB jelas-jelas partai milik pemimpin NU paling kharismatis, suara NU terpecah. Banyak anggota NU, khususnya di luar Jawa, memilih PPP, partai tempat banyak politisi NU masih punya kepentingan pribadi dan baru saja memilih politisi berlatar belakang NU, Hamzah Haz, sebagai ketua umumnya.[57] Bahkan di Jawa dan Madura, basis riil PKB, masyarakat terbelah antara dua partai ini, yang dalam beberapa

[55] Lihat analsis oleh Gerry van Klinken dalam *Inside Indonesia*, April-Juni 2001, hlm. 20, dan oleh Hendrajit dalam *Detak*, no. 146 (4-10 Juli 2001), hlm. 7. Namun jumlah alumni HMI dalam parlemen terdahulu, parlemen terakhir yang terpilih di bawah Soeharto, sedikit lebih banyak.

[56] Mengenai tercerai-berainya suara Muslim, lihat terutama: Mietzner, 1999.

[57] PPP lahir dari penggabungan yang dipaksakan kepada partai-partai Islam, termasuk NU, pada tahun 1973. Ketika para politisi NU yang vokal dipinggirkan di PPP, NU memutuskan pada Muktamar tahun 1984 untuk menjadi organisasi massa non-politik dan memutus hubungan formal dengan PPP sejak saat itu. Banyak politisi dengan latar belakang NU tetap aktif di PPP, namun partai tersebut dipimpin oleh kalangan reformis hingga pada tahun 1998 Hamzah Haz, seorang politikus NU dari Kalimantan Barat, terpilih menjadi ketua umumnya. Hamzah adalah bagian dari faksi NU yang membenci Abdurrahman Wahid dan dikenal mendukung gagasan negara Islam.

kasus bahkan mengarah pada pertumpahan darah. Golkar juga menarik sebagian suara NU—sejak 1984 banyak pemimpin lokal NU menjalin hubungan erat dan menguntungkan dengan partai pemerintah ini. Ada dua partai baru lagi yang secara khusus membidik konstituen NU, namun partai-partai ini tidak terlalu berhasil. Akhirnya, segelintir aktivis muda NU memilih PDI-P Megawati, yang lebih jelas terkait dengan perlawanan terhadap rezim Soeharto.

Suara Muhammadiyah malah lebih beragam lagi. Pada 1950-an, Masyumi jelas menjadi partai pilihan anggota Muhammadiyah, namun tak satu pun dari partai yang mengesankan diri sebagai penerus sah Masyumi punya daya tarik yang luas. Partai terbesar di antaranya, Partai Bulan Bintang, menempatkan diri pada sudut ekstrimis dengan menyertakan para aktivis KISDI. Amien Rais, yang barangkali mendapat kesetiaan personal dari banyak anggota Muhammadiyah, menolak bergabung dengan Partai Bulan Bintang dan malah memimpin Partai Amanat Nasional (PAN) yang memang diniatkan pluralis. Buruknya perolehan suara partai ini menunjukkan bahwa sebagian besar suara Muhammadiyah jatuh ke partai-partai lama, PPP dan Golkar, yang telah membelah suara mereka selama sebagian besar masa Soeharto. Keterkaitan yang kuat antara Muhamadiyah dan Golkar tercermin pada kenyataan bahwa banyak anggota Muhammadiyah yang menjadi pegawai negeri.

Satu-satunya partai yang secara eksplisit berideologi Islam adalah partai Keadilan. Kebanyakan pemimpin dan kader-kadernya dibesarkan dalam gerakan mahasiswa Islam dan ideologinya mencerminkan ideologi Ikhwanul Muslimin. Partai ini menggabungkan keinginan yang kuat akan demokratisasi dan penggulingan struktur kekusaan lama dengan gagasan-gagasan gamblang mengenai perekonomian Islam dan Islamisasi pemerintahan. Raihan suara yang lemah pada pemilu (1,5 persen) harus dicermati dengan benar karena banyak di antara pemilihnya adalah orang-orang berpendidikan tinggi, dan partai ini mewakili segmen berpengaruh dalam masyarakat.

Karena tidak ada partai yang menang mutlak, pemilihan presiden

kemudian merupakan hasil negosiasi rumit antara partai-partai dan aktor-aktor lainnya yang terkait, termasuk militer. Setelah pemilu, Amien Rais membentuk aliansi PAN dengan tiga partai Islam utama, PPP, PBB, dan PK, disebut Poros Tengah, yang tujuan utamanya adalah mencegah Megawati menjadi presiden. Beberapa anggota koalisi, khususnya yang lebih "fundamentalis", menolak gagasan perempuan menjadi presiden, yang lainnya lebih mencemaskan banyaknya orang Kristen di PDI-P atau meragukan keislaman Megawati. Habibie, yang berkuasa dan mengendalikan Golkar yang tetap kuat, merupakan alternatif terkuat selain Megawati dan mendapat dukungan banyak kaum Islam reformis yang percaya bahwa dia benar-benar tertarik memberdayakan mereka. Namun, dia terlalu jelas terkait dengan rezim Soeharto. Amien mengambil langkah tak terduga namun layaknya seorang negarawan, bersekutu dengan lawan lamanya, Abdurrahman Wahid, dan mendukungnya maju menjadi presiden, menciptakaan ketenangan sesaat pada hubungan yang selalu tegang antara kaum Islam reformis dan tradisionalis.[58] Ketika menjadi presiden, Abdurrahman Wahid tidak perlu waktu lama untuk kehilangan sekutunya, dan para reformis yang kecewa segera kembali menjadi musuh-musuh sengitnya.

Jihad dan Tuntutan Penegakan Syariat Islam

Kelompok-kelompok Islam yang lebih radikal mengekspresikan diri bukan melalui pemilu melainkan melalui politik jalanan. Sebagaimana telah disampaikan sebelumnya, sejumlah kelompok preman dan paramiliter yang muncul, lantas dalam waktu singkat melampaui militansi KISDI. Mungkin hal ini lebih terkait dengan pendanaan dari militer atau lingkaran-lingkaran sipil yang terlibat dalam pertarungan merebut atau mendapatkan kekuasaan politik dan ekonomi. Sebagian konon pernah direkrut sebagai satgas untuk menolong menjaga

[58] Penjelasan baik mengenai berbagai negosiasi dan kesepakatan yang membawa Abdurrahman Wahid ke kursi kepresidenan adalah: Mietzner, 2000.

keamanan pada zaman pemerintahan Habibie. Namun, beberapa kelompok radikal ini berakar kuat pada gerakan Islam dekade-dekade sebelumnya. Kelompok yang paling sengit di antaranya adalah *Majelis Mujahidin*, yang terdiri dari sayap-sayap gerakan Darul Islam yang telah muncul dari bawah tanah, serta Laskar Jihad, yang datang dari sayap paling puritan gerakan mahasiswa Islam. Keduanya terhubung dengan jaringan Islam radikal transnasional, dan para anggotanya—kendati sulit dikatakan berapa jumlahnya—membanggakan pengalaman tempur atau pelatihan militer di Afghanistan. Sejak peristiwa 11 September, hal ini menyebabkan adanya klaim yang belum terbukti kebenarannya dan mungkin tidak benar, bahwa mereka merupakan bagian dari jaringan Al-Qaeda Usama bin Laden dan menyebabkan tekanan internasional pada pemerintah Indonesia untuk mengawasi secara ketat gerakan-gerakan ini.

Laskar Jihad pertama kali mendapat perhatian khalayak pada awal tahun 2000. Ia dibentuk sebagai tanggapan atas konflik antar agama di Maluku dan ketidakmampuan pemerintah untuk melindungi kaum Muslim di sana.[59] Gerakan yang menjadi Laskar Jihad hingga pada saat itu masih berupa gerakan apolitis, yang sangat dipengaruhi oleh bentuk Salafisme Wahabi paling puritan. Banyak di antara anggotanya yang setidaknya pernah kuliah beberapa tahun dan pernah ikut ambil bagian dalam gerakan mahasiswa Islam atau berhubungan dengan kelompok Darul Islam bawah tanah. Mereka berada dalam pengaruh ustadz kharismatis keturunan Arab, Ja'far Umar Thalib, yang pernah tinggal di Saudi Arabia dan Yaman untuk belajar pada sejumlah ulama Salafi yang paling keras dan konservati. Dari sana, melalui jaringan Salafi, ia pernah dikirim ke Afghanistan untuk ikut jihad. Sejak 1994 hingga 1999, kelompok Salafi di Indonesia berpuas diri

[59] Diskusi mengenai asal-usul konflik Maluku berada di luar cakupan artikel ini. Di Maluku tengah konflik dimulai dengan pengusiran para pendatang dari pulau-pulau lain (yang beragama Islam) oleh elit Kristen setempat, dan ketika orang-orang Islam setempat terlibat, hal itu berubah menjadi perang ganas antara komunitas Muslim setempat dengan komunitas Kristen setempat. Lihat: International Crisis Group, 2000; van Klinken, 2001.

dengan mengajarkan dan mengkhotbahkan penafsiran Wahabi yang paling kaku terhadap Islam, namun konflik di Maluku mendorong mereka melakukan aktivisme radikal, didorong oleh fatwa-fatwa yang dipintakan dari mentor-mentor Arab mereka. Mereka membuka kamp pelatihan di Jawa Barat dan segera mengirimkan ribuan anggota ke Maluku sebagai pekerja sosial dan pejihad.[60]

Laskar Jihad tampaknya tidak meyakini bahwa Islam memerintahkan suatu sistem politik dan ekonomi tertentu—perbedaan utamanya dengan gerakan-gerakan yang diilhami oleh Ikhwanul Muslimin—namun cenderung menempatkan (tafsir mereka sendiri atas) syariat di atas hukum buatan manusia. Mereka tampaknya menolak gagasan demokrasi dan kedaulatan rakyat karena dianggap bertentangan dengan Islam (sesuai dengan pandangan Wahabi bahwa demokrasi adalah kufur) dan sangat keras menentang kepresidenan Megawati karena gendernya. Laskar Jihad mengklaim bahwa mereka tidak ambil bagian dalam perjuangan meruntuhkan negara dan mengubahnya menjadi negara Islam karena mereka menganggap perjuangan memperbaiki kualitas individu setiap anggota sebagai seorang Muslim lebih penting. (Namun, kerapnya Ja'far Umar Thalib bertemu dengan para komandan militer dan makelar-makelar kekuasaan lain tampaknya tidak sepenuhnya sesuai dengan klaim ini.) Hubungannya dengan Dewan Dakwah, khususnya dengan para pemimpin yang lebih konservatif dalam lembaga yang dipengaruhi Saudi ini, sangatlah hangat. Setelah Laskar Jihad mengeksekusi salah satu anggotanya karena melakukan zina, kasus hukuman hudud pertama dalam masa Indonesia modern, mereka mendapatkan ucapan selamat dari Dewan Dakwah karena telah menegakkan syariah, sementara si pemuda, yang telah setuju menerima hukuman tersebut,

[60] Wawancara dengan juru bicara, Abu Zaki, di markas gerakan ini di dekat Yogyakarta, 9 Juli 2001. Uraian terbaik mengenai Laskar Jihad adalah karya Noorhaidi Hasan (Hasan, 2006). Sampai saat dibubarkan pada tahun 2002, gerakan ini cukup terbuka menginformasikan diri serta kegiatan-kegiatan mereka melalu majalah *Salafy* dan *website* yang diperbaharui secara rutin, www.laskarjihad.or.id/ (sekarang tak aktif lagi). .

mendapatkan "syariah award" secara anumerta.[61]

Majelis Mujahidin memberikan penekanan yang berbeda pada wacana syariahnya, dengan mengaitkannya pada Piagam Jakarta dan sejarah perjuangan gerakan Darul Islam. Mereka tampaknya merupakan garda depan berbagai kelompok yang punya hubungan dengan Darul Islam bawah tanah, mengingat pemimpinnya adalah orang yang pada awal 1980-an menerbitkan serangkaian buletin semi-klandestin di Yogyakarta, Irfan S. Awwas, dan otoritas keagamaan tertingginya atau *ahl al-hall wa'l-`aqd* adalah Abu Bakar Ba'asyir dari pesantren Ngruki. Ba'asyir diduga merupakan pendiri gerakan Usroh, yang pada tahun 1978 ditangkap berkaitan dengan pengadilan Komando Jihad. Majelis ini menyelenggarakan kongres pertamanya di Yogyakarta pada 8 Agustus 2000. Kongres ini dihadiri oleh sekitar 1500 orang, termasuk sejumlah pembicara terkenal, seperti sejarawan Deliar Noer, kiai asal Madura Alawy Muhammad (yang keduanya dikenal karena oposisi mereka terhadap rezim Soeharto), dan ketua Partai Keadilan, Hidayat Nur Wahid. Kesan yang tertangkap adalah reuni antara bekas gerakan Darul Islam bawah tanah dengan sejumlah suara sah oposisi Islam yang paling lantang terhadap rezim Soeharto, atau setidaknya dukungan dari gerakan Darul Islam pada yang disebut belakangan. Keseluruhan kongres berfokus pada penerapan syariah di Indonesia dan bentuk negara Islam. Sejumlah pembicara menyerukan kekhalifahan baru. Kongres ini memilih Ba'asyir sebagai pemimpin tertinggi gerakan, *amirul mujahidin*.[62]

Para anggota Majelis Mujahidin mulai melobi anggota parlemen Muslim untuk memasukkan syariah ke dalam konstitusi dan di berbagai daerah (terutama di basis Darul Islam lama) secara aktif mendesak penerapan syariat pada tingkat daerah—yang menurut mereka dimungkinkan oleh undang-undang baru mengenai otonomi daerah yang mengizinkan adanya aturan yang diterapkan secara

---

[61] Lihat majalah Dewan Dakwah, *Media Dakwah*, Juni 2001, hlm. 54-55.

[62] Notula konferensi ini dipublikasikan oleh Irfan S. Awwas sebagai *Risalah Kongres Mujahidin I dan Penegakan Syari'ah Islam*. Yogyakarta: Wihdah Press, 2001.

lokal (kendati undang-undang tersebut jelas-jelas menyerahkan urusan agama kepada pemerintah pusat). Dalam istilah yang konkret, penerapan syariah tampaknya dipahami terutama sebagai pelarangan "maksiat", larangan penjualan alkohol, pewajiban jilbab pada perempuan, pembatasan gerak-gerik perempuan yang tidak ditemani oleh lelaki muhrimnya. Kelompok-kelompok milisi yang tak sabar telah mulai memaksakan larangan-larangan ini bahkan sebelum ditetapkan, menggerebek bar dan hotel-hotel, serta menyerang para perempuan yang "berpakaian tidak pantas."[63] Majelis Mujahiddin juga menaruh perhatian besar pada konflik di Maluku, yang mereka anggap sebagai konspirasi internasional melawan Islam Indonesia, dan sebagaimana Laskar Jihad, kendati dalam jumlah yang lebih sedikit, dipercaya telah mengirimkan para anggotanya ke Maluku untuk ikut berjihad.

Setelah persitiwa 11 September, kedua gerakan ini dicurigai memiliki hubungan dengan Usama bin Ladin. Ja'far Umar Thalib menyatakan bahwa pada saat berada di Afghanistan dia memang bertemu dengan Bin Laden namun tidak menganggapnya sebagai Muslim yang saleh. Agar penolakannya terhadap Bin Laden lebih bisa dipercaya, Laskar Jihad memuat fatwa Almarhum Mufti Saudi Bin Baz di situs webnya, yang menyatakan Bin Laden telah menyimpang dari Islam karena pemberontakannya terhadap rezim Saudi dan menyerunya untuk bertobat. Laskar Jihad menahan diri utuk tidak berunjuk rasa menentang serangan AS terhadap Afghanistan—kendati Ja'far Umar Thalib kemudian mengeluarkan pernyataan-pernyataan yang sangat anti-Amerika.

Juru bicara Majelis Mujahiddin, Irfan S. Awwas, di sisi lain, secara terbuka mengungkapkan kekagumannya pada Bin Laden meski menyangkal hubungan langsung dengan organisasi Al-Qaeda. Koneksi transnasional dan pengalaman tempur di Afghanistan merupakan

[63] Kampanye anti maksiat ini bukan hanya monopoli Mujahidin, namun pada kenyataannya dilakukan oleh milisi-milisi lain, lihat: International Crisis Group, 2001, hlm. 7-8.

hal yang membanggakan di lingkaran-lingkaran ini; namun klaim baru-baru ini dari para aktivis muda bahwa tidak kurang dari 15.000 orang dilatih di Afghanistan tampaknya terlalu berlebihan.[64] Setelah penangkapan orang-orang Islam radikal di Filipina, Malaysia, dan Singapura, yang semuanya diduga terlibat dalam kegiatan teroris dan tampaknya punya hubungan dengan Abu Bakar Ba'asyir, maka Ba'asyir pun mendapat pengawasan ketat secara internasional dan pemerintah Indonesia ditekan untuk menangkapnya.

Faktanya Ba'asyir memang pernah menghabiskan satu setengah dekade di Malaysia, dia melarikan diri ke sana seusai masa penahanan pertamanya ketika pengadilan baru ditunda. Dia membangun jaringan kontak di kalangan kaum Muslim radikal di Malaysia, Singapura, dan Filipina, yang kadang–kadang disebut sebagai Jama'ah Islamiyah.[65] Pesantren di Ngruki merupakan simpul penting dalam jaringan ini; pada dekade 1990-an, para santrinya berasal dari seluruh penjuru Indonesia termasuk beberapa dari Singapura juga. Para da'i dari Malaysia secara rutin mengunjungi pesantren ini, dan orang Indonesia yang tertangkap di Manila dengan membawa sejumlah besar bahan peledak juga bekas murid di pesantren ini. Pihak berwenang Singapura dan Malaysia menganggap Ba'asyir sebagai komandan regional Al-Qaeda, yang mengelola aksi-aksi teroris di seluruh Asia Tenggara. Bukti yang tersedia luas tidak mendukung hal ini. Bagaimanapun, tidaklah mengejutkan jika banyak kaum radikal mengenal orang yang selama dua dekade dianggap sebagai tokoh terkemuka Darul Islam,

[64] Al Chaidar, penulis sejumlah buku mengenai gerakan Darul Islam dan hingga akhir-akhir ini dianggap sangat dekat dengan gerakan tersebut, membuat pernyataan ini kepada pers pada 21 September 2001 (sebagaimana dilaporkan dalam siaran berita AFP dan situs berita www.detik.com).

[65] Nama ini sudah muncul pada pengadilan Usroh di tahun 1980-an; para terdakwa saat itu mengklaim bahwa Jama'ah bukan nama lain dari Darul Islam maupun Usroh (Tapol, 1987, hlm. 91-94). Pihak kepolisian Singapura pada awal 2002 mengklaim punya bukti bahwa Jama'ah Islamiyah adalah sebuah gerakan yang bertujuan untuk mendirikan negara Islam yang luas, mencakup Malaysia, Indonesia, dan Filipina Selatan (siaran pers Pemerintah Singapura, 11 januari 2002, dan laporan dalam The Straits Times, 12-26 Januari 2002).

namun tidak ada petunjuk bahwa dia benar-benar mengendalikan sel-sel yang diduga menebar kekerasan ini. Tingkat pengorganisasian jaringan Jama'ah Islamiyah tampaknya juga dilebih-lebihkan.

Kelompok militan ketiga, yang sebenarnya merupakan kelompok yang pertama kali terorganisasi dan selalu muncul di jalanan Jakarta, adalah Front Pembela Islam (FPI) yang umumnya dianggap lebih sebagai gerombolan preman sewaan ketimbang gerakan Islam sejati. Pemimpin utamanya, Habib Rizieq Syihab, sayyid Hadrami yang lahir di Jakarta dan belajar di Arab Saudi, serta sejumlah anggota komunitas habib di Jakarta memainkan peran terbesar di dalamnya. Anggotanya kebanyakan adalah orang miskin dan berpendidikan rendah, dari lingkaran yang sangat menghormati para habib, dan salah satu fungsi kegiatan FPI tampaknya adalah memberi para habib tadi pengaruh terhadap elite politik. FPI menggerebek bar dan tempat pelacuran, tetapi juga melakukan demonstrasi politik, salah satunya adalah menuntut dimasukkannya lagi Piagam Jakarta. Mereka juga menyerbu kantor Komnas HAM, yang mereka anggap tidak objektif dalam menyelidiki pembantaian di Tanjung Priok (tempat ditembakinya ratusan demonstran Muslim oleh tentara, tahun 1984). FPI juga mengancam melakukan aksi terhadap orang-orang Amerika di Indonesia sebagai pembalasan terhadap serangan Afghanistan.[66]

Catatan Penutup

Dalam bukunya yang cukup berpengaruh, *The Failure of Political Islam* (*Kegagalan Islam Politik*), ahli ilmu politik Perancis Olivier Roy mengklaim bahwa gerakan Islam, terutama yang di Timur Tengah, menunjukkan pergeseran dari "Islamisme" ke "Neo-Fundamentalisme." Islamisme, dalam pengertian Roy, merupakan gerakan atau ideologi politik yang punya konsep dan agenda tentang perubahan tatanan masyarakat, sedangkan Neo-Fundamentalisme hanya berfokus

[66] Bamualim dkk., 1999/2000, hlm. 22-37; International Crisis Group, 2001, hlm. 7-8, 12-13.

kepada perbaikan ketaqwaan dan akhlaq individu. Salafisme Wahhabi, agaknya, contoh paling jelas tentang apa yang Roy namakan "Neo-Fundamentalisme", karena keengganannya mengkritik pemerintah dan obsesinya dengan aspek-aspek ibadah yang paling terperinci. Sedangkan "Islamisme" dalam pandangan Roy barangkali paling jelas terwakili oleh pemikiran Maududi, Sayyid Qutb dan Ali Syariati, dan masa awal gerakan revolusi Islam di Iran dan Afghanistan. Dalam pengamatan Roy, para Islamis itu gagal karena gerakan-gerakan Islam cenderung berpaling dari politik dan menyibukkan diri dengan kesalehan pribadi tanpa mempedulikan perjuangan demi keadilan politik dan ekonomi.

Sejauhmana pengamatan Roy itu juga relevan untuk dinamika Islam di Indonesia? Munculnya berbagai gerakan Islam radikal pada masa peralihan pasca Orde Baru seolah-olah bertentangan dengan tesis Roy. Namun sebagian besar gerakan radikal yang dibahas dalam bab ini sebetulnya lebih bersifat Neo-Fundamentalis daripada Islamis. Gerakan Islam politik yang lama, yaitu Masyumi dan Darul Islam, mungkin tidak merupakan contoh terbaik Islamisme karena pada masa jayanya mereka belum punya visi jelas tentang Islam sebagai sistem (*nidham*) politik dan ekonomi. Konsep yang lebih sistematis tentang pemerintahan dan perekonomian Islami mulai berkembang ketika pemikiran Maududi, As-Siba'i, Sayyid Qutb dan sebagainya disebarluaskan melalui Dewan Dakwah. Revolusi Iran dan pemikiran Ali Syariati telah merangsang diskusi mengenai sistem politik Islam, pemberdayaan *mustadh'afin* dan perlawanan terhadap kezaliman. Namun setelah Arab Saudi merasa terancam oleh semangat Revolusi Iran dan mengambil peran aktif dalam menyebarkan faham Salafi, Dewan Dakwah dan jaringannya semakin dipengaruhi Salafisme dan berpaling dari pemikiran Islam revolusioner. Bahkan di kalangan orang-orang yang beralih ke Syiah karena kekaguman mereka terhadap Revolusi Iran, juga terlihat peralihan minat dari pemikiran politik Syiah kepada kecintaan kepada keluarga Nabi, atau kepada

falsafah dan tasawwuf.[67]

Namun terdapat juga perkembangan yang bertentangan dengan klaim Roy. Pada masa Soeharto, gerakan dakwah di kampus kelihatannya Neo-Fundamentalis, dengan penekanannya pada kesalehan pribadi dan sikap apolitiknya. Namun pada masa Reformasi, gerakan itu yang melahirkan partai politik Islamis, yaitu PK. Gerakan Darul Islam/NII, Jama'ah Islamiyah dan Majelis Mujahidin, yang masing-masing punya visi politik Islam walaupun juga dipengaruhi doktrin Salafi, sulit dipahami dengan kerangka analisa Roy. Dan pemikiran politik Islam tidak terbatas pada gerakan radikal saja.

Sebenarnya, banyak Muslim di Indonesia yang memimpikan masyarakat yang memiliki keadilan ekonomi dan politik serta hubungan gender yang setara, namun visi seperti itu tidak ditemukan pada kelompok-kelompok radikal yang mencolok mata. Baik di kalangan tradisionalis maupun reformis, anak-anak muda mencari liberalisme Islam yang relevan, yang berbeda dengan model Barat dan benar-benar berakar pada khazanah intelektual Islam. Anak-anak muda tradisional berani melangkah lebih jauh ketimbang sejawat reformis mereka, dan membuka dialog dengan (para pewaris) kaum kiri Marxis. Secara intelektual ini adalah kelompok yang paling menarik, yang telah mengenal dan mengikuti para pemikir Arab mutakhir yang terilhami falsafah Ibnu Rusydi, seperti Hasan Hanafi, Muhammad Abid Al-Jabiri, dan lain-lain.

Menanggapi semakin menonjolnya kelompok-kelompok radikal, berbagai corak Islam liberal juga meningkatkan aktivitas dan melakukan upaya serius guna mempertegas kehadiran mereka pada semua level ruang publik, dengan menggunakan segala bentuk media termasuk radio dan selebaran, yang hingga akhir-akhir ini masih diremehkan oleh kaum intelektual dan hanya dilakukan oleh kaum

[67] Yang paling mencolok, pemimpin terkemuka Syiah Indonesia, Jalaluddin Rakhmat, mendirikan yayasan pengajaran Sufi, Tazkiyah Sejati, di Jakarta dan menghindari keterlibatan langsung dalam pergulatan kekuasaaan pasca-Soeharto.

fundamentalis.[68] Tidaklah mengejutkan jika kegiatan-kegiatan kaum Islam liberal ini sering kali dibiayai oleh pendana asing seperti The Asia Foundation dan The Ford Foundation, sebagaimana DDII, KISDI, dan sejumlah kelompok radikal setelahnya didanai oleh sponsor dari Arabi Saudi, Kuwait, dan Pakistan.

Pada hakikatnya, gerakan politik Islam tampaknya merupakan tanggapan terhadap perubahan lingkungan politik (dan ketersediaan sponsor asing), bukan suatu dinamika internal yang mendasar. Jaringan transnasional—yang menjadi ajang pergerakan orang, uang, dan gagasan—menjadi sangat penting namun bukan satu-satunya faktor penentu. Tak dapat disangkal, uang Saudi memainkan peran dalam membentuk perdebatan dalam Islam Indonesia dan dalam mempromosikan penafsiran serta sikap tertentu. Menonjolnya orang-orang Arab Indonesia dalam kepemimpinan kelompok-kelompok yang lebih militan barangkali terkait juga dengan semakin pentingnya komunikasi transnasional (selain gengsi keagamaan yang umumnya dilekatkan pada orang Arab di Indonesia). Orang-orang Arab memainkan peran menonjol dalam penyebaran wacana neo-fundamentalis dan jihadis dari Timur Tengah ke Indonesia. Hal ini tidak diterima semua orang. Kini, sudah ada tanda-tanda awal reaksi negatif anti-Arab di kalangan Muslim Indonesia asli, yang menganggap radikalisme sebagai makhluk asing.

Sejumlah peneliti mengamati bahwa untuk mencegah gerakan oposisi Islam radikal, pemerintah negara-negara Muslim (dan barangkali khususnya pemerintah sekuler di antara mereka) sering mengambil kebijakan yang mengislamisasi perekonomian, perundangan, dan kebudayaan.[69] Kita bisa menganggap pemihakan

[68] Kelompok yang paling mencolok karena keterkaitan eratnya dengan elite budaya Jakarta, adalah Jaringan Islam Liberal, yang memiliki acara bincang-bincang di radio, sindikasi kolom surat kabar, kelompok diskusi maya yang hidup, dan situs yang sangat menarik, www.islamlib.com/. Sama sekali bukan berarti ini adalah satu-satunya kelompok yang terlibat dalam kegiatan semacam itu, juga belum tentu yang paling efektif.

[69] Ini adalah salah satu bagian argumen dalam karya Gilles Kepel, Jihad (Kepel,

Soeharto pada kelompok Islamis sebagai salah satu contoh dari rangkaian akomodasi serupa, kalau bukan karena fakta bahwa Soeharto tidak harus mencemaskan gerakan oposisi Islam yang kuat namun justru membiarkan gerakan semacam itu dan berhasil mempertahankannya sebagai pembela dan pendukungnya. Pada pemerintahan pasca-Soeharto, Habibie jauh lebih tergantung pada dukungan kaum Islamis ketimbang Soeharto. Di bawah kepresidenan Habibie pula kaum Islam radikal dipersenjatai dan dipekerjakan sebagai tenaga bantuan paramiliter untuk polisi dan tentara. Abdurrahman Wahid harus menghadapi kelompok-kelompok radikal kasar ini dan berusaha mengekangnya namun gagal karena kendalinya yang lemah pada angkatan bersenjata. Cukup jelas bahwa kelompok-kelompok bersenjata tersebut didukung dan dibiarkan bebas oleh lawan-lawan sipil dan militer Abdurrahman Wahid. Legitimasi Presiden Megawati bahkan lebih sedikit lagi di mata kaum radikal Islam, bukan hanya karena dia seorang perempuan namun juga karena partainya dianggap didominasi oleh elemen-elemen anti-Islam. Hal ini meningkatkan daya tawar unsur-unsur Islam konservatif dalam koalisinya (diwakili oleh wakil presiden Hamzah Haz), yang mungkin berujung pada sejumlah kebijakan Islamisasi. Hal ini juga membuatnya tergantung pada, jika bukan tersandera oleh, militer. Penangkapan Ja'far Umar Thalib pada bulan Mei 2002 dan tidak adanya protes serius yang menentangnya menunjukkan bahwa membendung kelompok-kelompok radikal itu mungkin dilakukan—namun harus dibayar dengan kembalinya militer ke tampuk kekuasaan.

2000, 2002). Kasusnya adalah Mesir, Malaysia dan Turki.

Bab 10

Keterlibatan Islam Pasca-Soeharto dengan Masyarakat Sipil dan Demokratisasi

Apakah Islam sebagai sistem kepercayaan atau kekuatan politik memberi sumbangsih positif pada cita-cita demokratisasi Indonesia atau lebih menjadi rintangan dan ancaman bagi munculnya masyarakat terbuka? Banyak pihak yang terlibat dalam proses politik punya pendapat kukuh mengenai persoalan ini. Ada yang berpendapat—dan bukannya tanpa alasan—bahwa Islam politik reformis merupakan satu-satunya pilihan alternatif terhadap budaya politik yang patrimonial, otoriter, dan korup yang merasuki semua partai lain, dan dengan demikian merupakan satu-satunya harapan negeri ini untuk mewujudkan demokrasi. Sementara yang lain—termasuk banyak Muslim taat di samping kalangan nasionalis sekuler dan non-Muslim—menganggap bahwa ambisi kaum Muslim untuk mengubah Indonesia menjadi negara Islam bisa jadi merupakan ancaman paling serius yang kini dihadapi negeri ini, apalagi mengingat kelompok-kelompok Islam radikal tampaknya didekati oleh kelompok-kelompok elite sipil dan militer yang haus kekuasaan. Ada kekhawatiran luas yang bisa dipahami mengenai kebangkitan kembali Islam politik—akan tetapi kebangkitan kembali Islam politik ini lebih merupakan tanggapan terhadap ancaman lain yang dirasakan, kekhawatiran bahwa keberadaan Islam di Indonesia tengah terancam.

Islam Berada dalam Ancaman?

Banyak orang Islam, dan bukan hanya kaum radikal, meyakini adanya persekongkolan internasional, yang melibatkan berbagai musuh

Islam—kaum Zionis, misionaris Kristen, politikus imperialis, dan beragam sekutu lokal mereka—yang bertujuan menghancurkan atau melemahkan Islam di Indonesia. Karena menganggap Islam berbahaya bagi kepentingan mereka, pihak-pihak yang berkomplot ini tidak hanya memerangi Islam dengan senjata bila memungkinkan, namun mereka juga berupaya untuk meruntuhkan Islam dari dalam melalui seks, narkoba, dan *rock-and-roll* atau, lebih berbahaya lagi, melalui penyebaran berbagai macam ajaran menyimpang mulai dari Syiah dan ajaran Sufi yang berbau kebatinan hingga apa yang secara luas digolongkan sebagai "Islam Liberal".[1]

Banyak kegiatan Islam bertipe LSM—yang akan saya bahas sebentar lagi—oleh sejumlah kaum radikal dianggap sebagai bagian dari serangan terencana terhadap Islam sejati, dengan maksud mengubah Muslim menjadi pemeluk Kristen atau pembela kepentingan Kristen, atau menyebarkan kesesatan yang akan menyedot kekuatan *ummah*. Dalam pandangan ini, jika Islam ingin tetap hidup di Indonesia maka kaum Muslim sejati perlu melakukan aksi bersama dan menghimpun diri menghadapi Perang Salib baru yang dilancarkan kaum Kristen-Yahudi. Selain milisi Kristen di Maluku dan para pendakwah Injil yang berusaha mendorong peralihan agama besar-besaran, sejumlah aktor paling kentara dalam Perang Salib ini adalah lembaga-lembaga seperti USAID, The Asia Foundation, dan The Ford Foundation, yang merupakan sponsor sebagian besar kegiatan LSM Islam dan secara terang-terangan melakukan hal itu untuk melawan penyebaran

[1] Syiah dipilih sebagai ancaman besar sejak 1980-an, ketika dampak revolusi Iran terasa di Indonesia. Puluhan buku dan selebaran anti Syiah, yang kerap kali menggambarkan Syiah sebagai rekaan Yahudi, diterbitkan dan disebarkan secara luas. Istilah "Islam Liberal", yang awalnya merupakan judul bunga rampai yang diedit oleh Charles Kurzman, digunakan oleh sekelompok cendekiawan muda Islam yang ingin melawan Islam "literalis" melalui penafsiran yang lebih canggih dan peka terhadap konteks. Tidak mengejutkan, kelompok ini menjadi sasaran berbagai serangan balasan dari pihak "literalis." Buku serangan terbaru dari Fauzan Al-Anshori, juru bicara Majelis Mujahidin di Jakarta, secara terang-terangan menyatakan Jaringan Islam Liberal sebagai bagian dari persekongkolan anti Islam internasional dan menunjuk "dananya yang tak terbatas" dari The Asia Foundation sebagai bukti (Al-Anshori 2003: 10, 17).

kecenderungan Islam yang fundamentalis dan anti Barat.

Ketakutan terus-menerus pada persekongkolan anti Islam memiliki akar sejarah yang dalam, sebagian berasal dari kekhawatiran akan tujuan *misi* dan *zending* (penyebaran agama Kristen Katolik dan Kristen Protestan) di masa penjajahan dan diperkuat oleh dugaan adanya perpindahan besar-besaran ke agama Kristen setelah peristiwa kekerasan 1965-1966. Banyak pemimpin Muslim mengkhawatirkan bahwa, sejalan dengan upaya Barat di tahun-tahun itu untuk "menggulung" komunisme (yang salah satu episode paling suksesnya adalah penggulingan Sukarno), ada dorongan serupa untuk menghancurkan kekuatan politik Islam di Indonesia. Kristenisasi, yang dilakukan melalui penyebaran lembaga-lembaga Kristen serta pemurtadan kaum Muslim, adalah unsur penting dalam strategi tersebut.[2] Aspek lainnya adalah depolitisasi paksa terhadap Islam dan deislamisasi aparat negara pada awal Orde Baru, sebuah kebijakan yang secara luas dikaitkan dengan Ali Murtopo dan kelompok intelektual Katolik Cina yang menggawangi lembaga kajian berpengaruh, CSIS (Center for Strategic and International Studies).[3] Sebagian percaya bahwa ide-ide kontroversial Nurcholish Madjid dan kelompoknya, yang mendapatkan banyak liputan pers pada 1970-an, memang sengaja didukung oleh rezim Orde Baru untuk menghancurkan Islam "sejati".[4]

---

2 Untuk mengetahui beberapa pandangan Islam kontemporer, lihat Natsir 1967; Pusat Jajasan Pendidikan Tinggi Da'wah Islam 1967; Al-Andunisi 1984. Kajian yang sangat baik mengenai hubungan Kristen-Islam di Indonesia dengan segala ketakutan dan kecurigaannya dan isu-isu yang berkembang adalah: Mujiburrahman, 2006.

3 "Terungkapnya" kebijakan-kebijakan anti Islam CSIS, yang berlandaskan dokumen-dokumen yang diduga bocor, berulang kali muncul di pelbagai media Islam sepanjang 1970-an. Mengenai salah satu dokumen semacam itu lihat Oey Hong Lee, 1979, hlm 216-7. Bahkan setelah CSIS kehilangan pengaruhnya pada kebijakan-kebijakan Orde Baru, ia tetap menjadi sasaran kebencian dan kecurigaan kelompok Islam reformis. Pada saat jatuhnya Soeharto, politikus PPP, Hartono Mardjono, kembali menampilkan CSIS sebagai aktor dalam teorinya mengenai persekongkolan global (Mardjono, 1998).

4 Polemik mengenai gagasan-gagasan Nurcholish, yang kerap kali didasarkan pada kesalahpahaman tentang apa yang hendak dia ungkapkan, sangatlah banyak. Untuk contoh kemarahan kaum reformis lihat Rasjidi, 1972; untuk kajian awal tentang

Kekhawatiran terhadap Kristenisasi paling kuat terdapat di kalangan pegiat Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia atau DDII, lembaga yang didirikan pada 1967 oleh Muhammad Natsir dan para mantan pemimpin partai Masyumi lainnya. Partai ini pernah menjadi lawan utama Demokrasi Terpimpin Sukarno dan dipaksa membubarkan diri pada 1960. Para pemimpinnya dipenjara oleh Sukarno, kendati kemudian dibebaskan dari penjara setelah Soeharto berkuasa, mereka tetap tidak diperbolehkan membentuk partai baru, yang tak ayal berpengaruh pada keputusan mereka untuk mengabdi sepenuhnya pada dakwah. DDII menjalin hubungan yang erat dengan Liga Dunia Islam (*Rabitat al-`Alam al-Islami* atau secara singkat disebut dengan *Rabita*) yang didukung dan didanai oleh Saudi dan melalui jaringan hubungan *Rabita* semakin terpengaruh oleh arus pemikiran Islam Timur Tengah, baik dari Ikhwanul Muslimin maupun "Wahabi" (Salafi Saudi).[5] Karena hubungan inilah, aktivis-aktivis DDII mulai memandang isu Kristenisasi dalam kerangka global, sebagai bagian dari persekongkolan Yahudi-Kristen melawan Islam.[6] Mereka menjadi kian tertarik dengan perseteruan antara kaum Muslim dengan musuh-musuh kuat di seluruh dunia: Afghanistan, Palestina, Kashmir, Filipina Selatan, dan kemudian Bosnia serta Chechnya. Berbagai demonstrasi yang dilakukan oleh Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI), yang didirikan menjelang tahun 1990 oleh para aktivis DDII, terlihat secara mencolok di jalanan Jakarta selama kurun 1990-an. Di akhir dedade tersebut, KISDI dan kelompok-kelompok lain yang berideologi serupa berbicara tentang persekongkolan Yahudi-Kristen dunia yang melibatkan pengusaha-

polemik-polemik tersebut lihat Hassan, 1980 (berasal dari disertasi doktoral 1975).

[5] Mengenai DDII, lihat Husin, 1988; Hakiem dan Linrung, 1997. Buku terakhir (yang ditulis oleh orang dalam DDII) sangat banyak mengandung informasi tentang hubungan internasional.

[6] Pada kurun 1980-an dan 1990-an, banyak kepustakaan anti Yahudi (termasuk sejumlah versi mengenai Protokol Zion (Protocols of the Elders of Zion) diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, memperkuat kecenderungan untuk menganalisa dunia dalam kerangka teori konspirasi. Lihat Bruinessen, 1994a; Siegel, 2000.

pengusaha Indonesia keturunan Cina, para pemikir Islam liberal, dan kelompok oposisi mahasiswa garis kiri. Wacana semacam ini sangat didukung oleh pihak-pihak tertentu di dalam rezim, terutama Prabowo Subianto dan Z.A. Maulani. Kendati sangat mendukung Soeharto hingga detik-detik terakhir, kelompok-kelompok ini cukup sukses bertahan hingga periode "Reformasi."[7]

Sejumlah perkembangan setelah kejatuhan Soeharto tampak menegaskan ramalan para penjaja teori konspirasi. Kemerdekaan yang diraih Timor Timur dipandang sebagai kemenangan Katolik. Para pendatang Muslim Indonesia, yang kebanyakan pedagang, pekerja miskin, dan pegawai negeri dari Sulawesi dan Jawa harus meninggalkan Timor Timur. Benturan antara penduduk setempat (Kristen) dan pendatang (Muslim) di tempat-tempat lain di Indonesia Timur dengan mudah ditafsirkan sebagai bukti adanya persekongkolan terencana untuk membersihkan Indonesia Timur dari kaum Muslim dan, barangkali, untuk "menggulung" Islam di seluruh Indonesia. Bahkan, kejatuhan Soeharto juga tampak menguatkan teori-teori konspirasi: bukankah Barat selalu mendukungnya selama kebijakan-kebijakannya adalah anti Islam? Mungkinkah hanya kebetulan semata ia dijatuhkan setelah bergeser semakin dekat ke Islam dan tidak lagi mengistimewakan minoritas Kristen? Serupa dengan itu, "perang melawan teror" yang diluncurkan di seluruh dunia selepas peristiwa 11 September 2001 dapat dengan mudah diterjemahkan sebagai perang Barat melawan Islam, meneguhkan pola yang diramalkan oleh teori konspirasi dan ikut memunculkan mentalitas terkepung pada banyak Muslim Indonesia. Hingga akhir-akhir ini obsesi pada teori

[7] Dua buku yang ditulis oleh ketua KISDI, Sumargono (1999) dan simpatisan KISDI, Mardjono (1998) menggambarkan pola pikir tersebut dengan bahasa yang hati-hati. Bahan bacaan yang jauh lebih bersifat menghasut, sangat anti Cina dan anti Kristen, diduga ditulis untuk tujuan agitasi oleh para intelektual muda Islam yang bekerja untuk Prabowo Subianto pada 1997 (Bdgk. Hefner , 2000, hlm. 202-3). Setelah pensiun dari Badan Koordinasi Intelijen Negara (BAKIN) pada tahun 2000, Z. A. Maulani menulis serial buku mengenai persekongkolan Amerika dan Zionis melawan Dunia Islam (Maulani, 2002). Buku ini adalah contoh khas kendati tidak otentik tentang bagaimana teori-teori konspirasi anti Yahudi telah merasuk pada wacana Islam radikal anti imperialis.

konspirasi anti Islam merupakan fenomena pinggiran, lebih dijumpai pada kelompok Islam pingggiran yang tak puas ketimbang kalangan arus utama. Salah satu perkembangan yang paling meresahkan adalah bahwa obsesi tersebut pelan-pelan merasuki bagian pusat kelompok moderat juga, dan bahwa para politikus muda yang ambisius merasa bahwa menarik perhatian pada ketakutan-ketakutan tersebut adalah cara yang tepat untuk menunjang karier mereka.[8]

Ancaman Negara Islam

Ketakutan di kalangan Muslim ditandingi oleh kecemasan serupa di kalangan minoritas non-Muslim mengenai cita-cita kaum Muslim: apakah Indonesia perlahan-lahan akan diubah menjadi negara Islam, undang-undang sekuler diganti dengan *syariah*? Apa dampak hal ini pada posisi warga negara Kristen, Hindu, dan Budha, atau bagi kalangan Muslim berpikiran sekuler? Pengamatan pilih-pilih terhadap berbagai perkembangan terakhir dapat memunculkan tinjauan yang mencemaskan. Kecemasan ini sudah setua usia republik ini dan bisa ditelisik mundur hingga perdebatan mengenai Piagam Jakarta.[9] Penghancuran fisik terhadap Partai Komunis Indonesia pada 1965-1966 menempatkan Islam politik (sebenarnya hanya NU) sebagai satu-satunya gerakan akar rumput penting yang masih bertahan, sehingga pemerintah dan kalangan sekuler dan non-Muslim sangat berhati-hati terhadapnya. Islam politik terpaksa mundur selama dua dasawarsa pertama Orde Baru, namun rangkaian peristiwa kekerasan—yang dikaitkan dengan Komando Jihad pada

[8] Yang paling jelas, Din Syamsuddin, pemegang gelar Ph.D. dari UCLA dan salah seorang yang diduga sebagai penulis selebaran anti Kristen dan anti Cina yang disebut pada catatan kaki sebelum ini. Pada saat bab ini ditulis, dia adalah sekretaris jenderal Majelis Ulama Indonesia (MUI) serta salah seorang ketua Muhammadiyah, dan barangkali merupakan kandidat terkuat dalam suksesi kepemimpinan organisasi besar ini. (Pada Muktamat 2004 memang Din dipilih sebagai ketua umum Muhammadiyah, dan di 2009 dia dipilih kembali.)

[9] Ulasan yang baik mengenai perdebatan ini adalah Boland, 1971 (ditulis dari perspektif Kristen) dan Anshari 1981 (dari perspektif Islam modernis).

akhir 1970-an, kelompok Imran pada awal 1980-an, dan gerakan "Negara Islam Indonesia dan Tentara Islam Indonesia" (NII/TII)—membuat ketakutan kaum minoritas tetap terpelihara.

Ketakutan ini semakin bertambah parah pada dasawarsa terakhir kekuasaan Soeharto, ketika kaum reformis Islam tampak semakin kuat berkat persekutuan yang menguntungkan dengan Soeharto. Status pengadilan Islam dinaikkan ke tingkat yang sama dengan pengadilan negeri umum dan pemerintah membuat "kompilasi" hukum Islam yang pada kenyataannya merupakan suatu kodifikasi—yang dipandang oleh banyak Muslim dan non-Muslim sebagai langkah menuju penggabungan syariah ke dalam sistem hukum Indonesia. Pembentukan ICMI dan keberhasilan kampanye "proporsionalitasnya", yang berujung pada penggantian banyak orang Kristen di posisi-posisi terkemuka oleh orang-orang Islam, berbagai unjuk rasa merisaukan oleh KISDI dan lainnya terhadap media Kristen menerbitkan ketakutan di hati banyak orang Kristen. Tahun-tahun terakhir Soeharto menjadi saksi peningkatan tajam kekerasan anti-Cina dan anti-Kristen.[10]

Pada tahun-tahun pasca-Soeharto, kemunculan milisi Islam, dengan dukungan elite militer dan sipil serta pendanaan yang lebih dari cukup, semakin menambah kecemasan orang Kristen, khususnya ketika mereka mulai turut serta dalam konflik antar suku dan agama di daerah. Jihad dan syariah menjadi istilah yang menonjol dalam wacana publik Islam. Di berbagai propinsi dan kabupaten muncul gerakan menuntut penegakan syariah. Sejumlah gerakan militan, seperti Majelis Mujahidin (yang didirikan tahun 2000) secara terbuka mendukung jihad di Maluku dan perjuangan mendirikan negara Islam, dengan kekerasan bila perlu.[11] Beberapa partai Islam dalam parlemen dari hasil pemilu yang bebas, mendukung pelaksanaan Piagam Jakarta; banyak kalangan radikal yang lebih muda percaya bahwa bukan hanya

[10] Pembakaran-pembakaran gereja didokumetasikan dalam Tahalele dan Santoso 1997 . Bdgk. Sidel 2001 dan disertasi Santoso 2002.

[11] Mengenai Majelis Mujahidin, lihat Bruinessen 2002.

Muslim namun juga non-Muslim harus tunduk pada syariat.

Piagam Jakarta dibahas secara mendalam pada sidang MPR 2001 dan 2002, dan persoalan ini diselesaikan lagi dengan menyisihkan tujuh kata terkenal tersebut, karena tak mendapat dukungan mayoritas. Dua organisasai Islam terbesar, NU dan Muhammadiyah, dengan tegas menolak upaya mencantumkan syariat di dalam konstitusi. Namun, hal itu bukan akhir dari upaya memberi kekuatan hukum pada syariah di Indonesia. Berbagai usaha telah dilakukan dengan memanfaatkan peningkatan kewenangan parlemen daerah di bawah Undang-undang Otonomi Daerah untuk memasukkan unsur-unsur syariat ke dalam peraturan daerah. Para birokrat Islamis di Kementrian Hukum dan HAM dilaporkan tengah menyiapkan banyak perubahan hukum yang akan berujung pada tingkat Islamisasi yang cukup besar. Kaum non-Muslim juga merasakan upaya terencana untuk menyusupkan Islamisasi dalam perundangan baru lainnya, seperti RUU Pendidikan Nasional, yang mewajibkan sekolah-sekolah menyediakan pelajaran agama sesuai dengan agama siswa—sehingga semua sekolah Kristen akan menjadi pusat pendidikan Islam. Di sisi lain, banyak orang Islam selama ini merasa kualitas sekolah-sekolah Kristen yang lebih baik merupakan ancaman bagi agama mereka dan mereka khawatir anak-anak Muslim akan terseret masuk Kristen.

Kebetulan, bukan hanya milisi radikal dan politisi yang mendorong Islamisasi sistem hukum yang merupakan penyebab kecemasan orang Kristen. Ada juga kecurigaan luas terhadap niat kaum Muslim yang lebih moderat. Sebagian orang percaya bahwa Muhammadiyah dan/atau alumni organisasi mahasiswa Islam, HMI, mengusung strategi terencana untuk mengambil alih kendali lembaga-lembaga kunci dan posisi-posisi pengambil keputusan. Apa pun yang dilakukan aktivis dan politisi Islam, dan apa pun tujuan mereka sebenarnya, hal itu dengan mudah dianggap sebagai bagian dari konspirasi anti Kristen yang lebih luas. Cara pandang dunia yang konspirasional sudah meluas baik di kalangan umat Kristen maupun Muslim di Indonesia. Kedua pihak sama-sama menjumpai penegasan teori-teori konspirasi pada

banyak perkembangan belakangan ini, yang hanya berdampak negatif pada tingkat kepercayaan sosial yang memang sudah rendah.

Siapa Menginginkan Syariat dan Mengapa?

Persepsi bahwa bukan hanya Islamis radikal melainkan juga mayoritas Islam arus utama menginginkan agar negara bersifat lebih Islami tampak mendapatkan penegasan dalam sebuah survei yang dilakukan pada tahun 2002 oleh lembaga penelitian PPIM. Temuan paling mengejutkan dalam survei ini, yang luas diberitakan di media, adalah bahwa tidak kurang dari dua pertiga Muslim di seluruh Indonesia menyatakan bahwa mereka percaya pemerintahan Islam adalah yang terbaik bagi bangsa ini; bahkan persentase yang sedikit lebih besar menjawab bahwa negara seharusnya menegakkan kewajiban menjalankan syariat bagi semua pemeluk Islam.[12] Ini adalah temuan yang membutuhkan penjelasan.

Pertanyaan pertama yang menyeruak adalah, apa yang terjadi dengan kalangan abangan dan Muslim sekuler yang tidak menginginkan negara Islam? Apakah kini jumlah mereka benar-benar telah berkurang hingga kurang dari sepertiga? Atau apakah pilihan pada pemerintahan Islam dan syariat barangkali mencerminkan keprihatinan yang lain? Persentase responden Muslim yang lebih tinggi lagi, 88%, menyatakan bahwa mereka "sangat sering" atau "cukup sering" menunaikan salat lima waktu dan tidak kurang dari 94% menyatakan berpuasa di bulan Ramadhan secara teratur. Keduanya menurut saya merupakan persentase yang sangat tinggi,

[12] PPIM (Pusat Penelitian Islam dan Masyarakat) adalah lembaga penelitian Universitas Islam Indonesia (UIN, dulunyaa IAIN) di Ciputat, Jakarta. Sebelumnya, survei yang lebih sederhana dilakukan pada tahun 2001. Survei 2002 mencakup seluruh Indonesia dan berdasarkan pada wawancara terhadap 2500 responden di 312 desa atau kelurahan yang dipilih secara acak dengan teknik pengambilan sampel bertingkat (stratified sampling). Jumlah responden terdiri dari 89 % orang Islam yang mendekati angka 88% yang didapat dari sensus penduduk. Laporan lengkap dan analisa atas temuan-temuan ini disampaikan dalam Mujani 2003; sebuah ringkasan berbahasa Inggris yang cukup berguna beredar di Internet pada awal tahun 2003 dan kemudian dimuat dalam jurnal terkemuka (Mujani dan Liddle, 2004).

yang bisa jadi lebih mencerminkan keinginan untuk menyenangkan pewawancara ketimbang usaha untuk benar-benar berterus terang. Selama syariat merupakan istilah yang abstrak, sulit bagi orang Islam untuk menyatakan diri tidak mendukungnya. Ketika implikasi konkret disebutkan, maka derajat komitmen pada syariat bisa sangat berkurang. Hal ini ditunjukkan oleh jawaban terhadap pertanyaan "apakah akan memilih wakil-wakil rakyat yang berjanji memperjuangkan penegakan syariah?" Tidak lebih dari 46% responden menjawab iya, dan kita tahu bahwa mereka yang benar-benar memilih partai-partai Islam pada pemilu 1999 hanya berjumlah 16% dari penduduk Muslim (14% dari seluruh penduduk Indonesia). Namun, uniknya, 53% menyatakan mendukung berbagai milisi dan kelompok Islam radikal.

Dukungan pada berbagai praktik yang terkait dengan syariah sangat beragam. Hampir seperempat responden Muslim mendukung hukuman Islam seperti potong tangan bagi pencuri, dan 36% setuju bahwa negara harus mewajibkan perempuan mengenakan jilbab. Namun, keikutsertaan perempuan dalam kehidupan sosial dan politik didukung oleh mayoritas; hanya 7% berpendapat bahwa perempuan seharusnya tidak menjadi anggota parlemen, dan 26% menyatakan perempuan tidak boleh menjadi presiden. Mengenai waris, isu lama di mana tradisi (adat) Indonesia dan syariah tidak sejalan, sekitar separuh menyatakan lebih memilih hak waris sesuai syariat yang tidak sama antara anak laki-laki dan perempuan.

Tidak ada data kuantitatif dari tahun 1950-an atau 1970-an yang bisa dibandingkan, namun kebanyakan peneliti pasti akan sepakat bahwa angka-angka tersebut sepertinya menunjukkan perubahan besar dan tentu cenderung menghubungkan perubahan ini terutama dengan kebangkitan aktivisme Islam bergaya Timur Tengah. Namun, analisa yang mendetail terhadap data survei tersebut menunjukkan bahwa hubungan korelasi antara sikap responden pro-syariat yang kuat (sebagaimana diukur dari pertanyaan-pertanyaan di atas) dengan latar belakang pedesaan, pendidikan rendah, dan status sosial ekonomi

yang rendah.[13] Hal itu menunjukkan kategori sosial yang berbeda dengan apa yang secara umum dikaitkan dengan radikalisme Islam. Islamis radikal di mana-mana cenderung relatif berpendidikan, kelas menengah bawah, dan secara sosial tengah menanjak. Indonesia juga memiliki Islamis semacam itu, yang paling galib (umum) diwakili oleh Partai Keadilan (Sejahtera), namun jumlah mereka terlalu kecil untuk dipantau dalam survei nasional. Tingginya persentase tanggapan pro-syariat itu tampaknya lebih mencerminkan konservatisme pedesaan secara umum daripada dukungan terhadap cita-cita revolusi Islam. Sikap konservatif ini barangkali terwujud paling jelas pada diri wakil presiden, Hamzah Haz. Mujani tidak menjumpai korelasi (baik positif mapun negatif) antara sikap pro-syariat ini dengan keanggotaan NU atau Muhammadiyah, namun dia menemukan korelasi negatif dengan keikutsertaan dalam kegiatan sosial di luar kelompok kecil mereka sendiri. Islamis konservatif, simpulnya, cenderung mengucilkan diri dari masyarakat yang lebih luas. Mereka masih menjadi minoritas di seluruh penjuru negeri ini namun jauh lebih banyak terdapat di Banten, Jawa Barat, Sulawesi Selatan, dan Sumatera Barat ketimbang di Yogyakarta atau Jakarta.[14]

Tidak mengejutkan, di keempat propinsi tersebut, seperti di Aceh, sudah lama terdapat tuntutan penegakan syariat pada tingkat lokal. Selain Sumatera Barat, propinsi-propinsi tersebut adalah tempat gerakan Darul Islam mempunyai akar sejarah paling kuat dan masih sangat aktif di bawah tanah. Tuntutan di daerah-daerah tersebut tidak satu pun yang bisa dikaitkan dengan model konseptual yang jelas tentang negara Islam, seperti yang telah dikembangkan di Timur Tengah dan Asia Selatan serta didiskusikan secara luas di kalangan

[13] Mujani dan Liddle, 2004; Mujani 2003, hlm. 127. Mujani membuat sebuah "indeks Islamisme" berdasarkan tanggapan-tanggapan terhadap 14 pertanyaan seperti yang dikutip dan menghitung hubungan antara hal ini dengan berbagai variabel dan komponen lain.

[14] Mujani dan Liddle, 2004. Di empat provinsi pertama, sekitar 45% mencapai poin 50 atau lebih pada "indeks Islamisme" Mujani (skala 0 hingga 100 poin, rata-rata nasional 39); di Yogya 28% dan di Jakarta 33%.

mahasiswa Indonesia pada kurun 1980-an. Sejauh pengetahuan saya, satu-satunya langkah praktis yang diusulkan (serta diterapkan secara setengah-setengah dan tak tentu) berkaitan dengan pengenaan jilbab di ruang publik dan pembatasan lain terhadap kebebasan gerak perempuan.[15]

NU dan Muhammadiyah Sebagai Pilar-pilar Masyarakat Sipil

Temuan mengejutkan lainnya dalam survei PPIM yang disebutkan di atas adalah tingginya persentase responden yang mengidentifikasi diri pada tingkat tertentu dengan NU dan Muhammadiyah, masing-masing 42 dan 12 persen. Mereka yang mengidentifikasi diri *secara kuat* dengan organisasi-organisasi ini mencapai 17 dan 4 persen. Hal ini menegaskan posisi organisasi-organisasi tersebut sebagai pusat yang stabil dan moderat dari umat Islam Indonesia serta menjadikan NU khususnya tampak lebih hebat ketimbang klaimnya mewakili tiga puluh juta anggota. Yang lebih signifikan adalah temuan bahwa identifikasi yang kuat pada NU dan Muhammadiyah berkorelasi dengan keterlibatan aktif dalam pelbagai kegiatan masyarakat sipil lain yang tidak bersifat keagamaan (seperti arisan, kegiatan sukarela di desa atau kelurahan, olahraga, kelompok budaya, koperasi, serikat buruh, dan organisasi profesional). Dalam bahasa Mujani dan Liddle, para responden ini *"cenderung tertarik pada, dan terlibat dalam, persoalan-persoalan yang berhubungan dengan kepentingan umum (....) mereka aktif secara politik, mereka membahas problem-problem politik dengan kawan dan tentangga, membaca berita-berita politik di surat kabar, mengikuti berita-berita politik di televisi, dan mendukung partai politik."*[16]

---

[15] Namun, harus ditambahkan bahwa latar belakang sosial, ekonomi, dan politik gerakan syariah daerah ini belum pernah diteliti secara layak. Gerakan-gerakan ini mungkin juga mencerminkan kepentingan ekonomi dan politik tertentu yang di dalam dirinya sendiri sama sekali tidak religius. Hukum Islam barangkali lebih mendukung kepentingan-kepentingan tertentu daripada hukum adat atau hukum negara. Tuntutan akan hukum Islam mungkin juga mencerminkan keinginan untuk mengurangi persaingan dari kalangan non-Muslim.

[16] Mujani dan Liddle, 2004.

Hal ini terdengar nyaris terlalu indah, seperti kasus yang mencontohkan tesis Putnam tentang kepercayaan sosial (*social trust*) yang menjadi dasar bagi berjalannya demokrasi. Berdasarkan pengamatannya di Italia, Putnam mengklaim bahwa kepercayaan sosial yang tumbuh dalam satu bidang kehidupan seseorang secara nyaris otomatis terbawa ke bidang-bidang lain dan akhirnya kepada masyarakat secara umum.[17] Jika Mujani dan Liddle benar dalam menarik kesimpulan mereka (yang bagaimanapun terlihat lebih tegas ketimbang dukungan datanya),[18] hal itu akan menjadikan dua organisasi massa Islam ini sebagai kendaraan iklim demokrasi yang sangat penting, pilar-pilar masyarakat sipil (*civil society*), dan sebagaimana istilah mereka "benteng melawan Islamisme." Para analis yang lebih meragukan validitas data yang dikumpulkan oleh kuestioner semacam itu, harus mengakui bahwa para penulis memang menyebutkan aspek proses politik yang penting dan sering terlupakan, yaitu peran NU dan Muhammadiyah dalam menanamkan nilai-nilai

[17] Putnam melihat bahwa di Italia bagian utara orang-orang terlibat dalam banyak ragam organisasi (dengan kata lain: masyarakat sipil di sana kuat), dan karena saling mengenal dari berbagai kegiatan mereka cenderung saling percaya. Menurut Putnam, karena tingkat percaya tinggi, mereka juga cenderung percaya pada sesama warga pada umumnya, dan percaya bahwa mereka bisa mencapai tujuan bersama melalui kerjasama. Namun di Italia selatan, tak ada organisasi kemasyarakatan, tingkat kepercayaan rendah, tak ada kerjasama, dan demokrasi tak berjalan. Kajian Putnam ini sangat berpengaruh terhadap keyakinan bahwa masyarakat sipil yang kuat diperlukan untuk memungkinkan proses demokratisasi.

[18] Tabel-tabel korelasi dalam tesis Mujani (2003, hlm. 224, 230-1) menunjukkan bahwa identitas NU dan Muhammadiyah berkorelasi positif dengan sebagian, namun tidak berkorelasi sama sekali atau berkorelasi negatif dengan, bentuk-bentuk partisipasi kewargaan yang lain. Sejumlah korelasi tersebut bisa jadi merupakan akibat yang keliru dari cara daftar pertanyaan dikerangkai dan disampaikan. Mujani dan Liddle cukup selektif dalam menyoroti korelasi-korelasi tersebut dan tampak terlampau optimistik dalam kesimpulan mereka, namun setidaknya sejumlah korelasi memang signifikan. Perlu dicatat bahwa partipasi kewargaan jauh lebih kuat berkorelasi dengan tingkat pendidikan dan bahwa beberapa dampak positif keterlibatan NU atau Muhammadiyah pada sikap warga bisa jadi dikarenakan oleh tingkat pendidikan orang-orang yang secara aktif terlibat dalam organisasi-organisasi ini memang agak lebih tinggi jika dibandingkan dengan yang lain. (Namun demikian, analisa multivariat menunjukkan bahwa masih ada korelasi antara partisipasi kewargaan yang non religius dan Islami ketika faktor pendikan dikendalikan (Mujani, 2003, hlm. 158-9).

kewargaan pada anggotanya.

Dalam pelbagai diskusi dan kajian mengenai masyarakat sipil di Indonesia, selama kurun 1990-an dan awal 2000-an, perhatian yang ditujukan pada dua organisasi besar ini relatif sedikit. Dalam kajian yang semakin banyak jumlahnya mengenai Islam dan masyarakat sipil, keduanya mungkin disebut sekilas namun tampaknya jarang dianggap sebagai bagian dari masyarakat sipil itu sendiri, tidak seperti, katakanlah, organisasi mahasiswa, ICMI, dan LSM-LSM. Kendati ada beberapa kajian baru mengenai Muhammadiyah dan terutama NU, kebanyakan hanya berfokus pada wacana keagamaan dan sistem pendidikan agama atau peran keduanya dalam politik nasional. Hampir tidak ada penelitian sosiologis mengenai peran yang dimainkan organisasi-organisasi massa ini dalam kehidupan sehari-hari anggota dan pengikutnya.[19] Survei PPIM menjadi pengingat yang berguna bahwa organisasi-organisasi arus utama yang tidak spektakuler ini layak mendapat penghargaan dan perhatian lebih ketimbang yang selama ini mereka terima.

Kegiatan-kegiatan Bertipe LSM di Kalangan Muslim

Sejak tumbangnya Soeharto, banyak lembaga internasional berusaha mendorong proses demokrasi dengan mendukung berbagai macam LSM. Harapan besar pada potensi demokratis LSM tentu sudah ada sebelum periode reformasi (Eldridge 1995; Uhlins 1997; bdgk. Setiawan, 2000), dan kerja LSM yang didukung oleh sponsor internasional sudah ada sejak awal Orde Baru.

LP3ES, LSM tingkat nasional yang didirikan oleh para aktivis "angkatan 1966" berlatar belakang Masyumi atau PSI, merupakan LSM pertama yang berupaya menjangkau masyarakat Muslim pedesaan. Didukung oleh Friedrich Naumann Stiftung (sebuah yayasan yang bersekutu dengan Partai Liberal Jerman), LSM ini memelopori

[19] Perkecualian utamanya adalah studi Nakamura tentang Muhammadiyah di Kota Gede (1983, 2012). Mengenai NU, terdapat sejumlah penelitian yang relevan dalam Bruinessen 1994 dan Umam 2002.

program penelitian dan proyek-proyek percobaan yang ditujukan untuk mengembangkan potensi pesantren sebagai penjembatan serta penggerak pengembangan sumber daya manusia dan pedesaan. LP3ES bekerja sama dengan Abdurrahman Wahid, saat itu yang baru saja kembali dari belajar di Timur Tengah dan bisa menyediakan akses ke pesantren dengan mudah serta memberi saran dalam hal pemilihan pesantren yang akan diajak bekerjasama. Pada sekitar tahun 1980, LP3ES bekerjasama dengan komunitas mantan aktivis mahasiswa ITB, yang tertarik dengan konsep teknologi tepat guna (*appropriate technology*—AT) dan melaksanakan beberapa proyek AT di sejumlah pesantren serta komunitas di sekitarnya. Berbagai tipe kegiatan akar rumput lainnya juga dilakukan, yang menonjol adalah pelatihan anak muda pesantren dan diskusi-diskusi mengenai pelbagai topik keagamaan dan kemasyarakatan. Maka, dididiklah generasi kedua kegiatan LSM, yang pada tahun 1980-an dan 1990an menelurkan gelombang baru LSM. Pada pertengahan 1980-an upaya-upaya pengembangan berbasis pesantren beralih pada LSM baru bernama P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat). Sumbangan paling penting P3M adalah dalam hal menantang dan mengembangkan wacana kalangan Islam tradisionalis. Selama 17 tahun terakhir,[20] P3M memprakarsai perdebatan-perdebatan penting mengenai isu agama dan masyarakat termasuk isu konflik tanah, relasi gender, demokrasi parlementer, serta korupsi.

Dalam lingkungan urban, LSM lain yang lebih awal, LSP (Lembaga Studi Pembangunan), melangsungkan berbagai proyek (dengan beragam sponsor internasional) yang berkonsentrasi pada sektor informal dan koperasi. Seperti LP3ES dan program pesantrennya, LSP merupakan ladang persemaian bagi generasi aktivis selanjutnya. Aktivis terkemuka LSP, Adi Sasono, mempunyai latar belakang Masyumi yang kuat dan sangat menaruh perhatian pada ketertinggalan dan keterwakilan umat Islam dalam kehidupan politik

[20] Versi asli bab ini diterbitkan pada tahun 2004.

dan ekonomi di negeri ini. Ia juga lebih tepat disebut ahli strategi politik ketimbang sebagian besar aktivis LSM. Tidak mengejutkan bila ia lantas memainkan peranan penting di ICMI pada kurun 1990-an dan menjadi menteri koperasi di bawah kepresidenan Habibie (saat artikel ini ditulis ia menjabat sebagai ketua umum ICMI). Dia masih merupakan sosok yang sangat penting dalam kegiatan-kegiatan bertipe masyarakat sipil di kalangan Islam "modernis" Indonesia.

Pada kurun 1990-an, muncullah berbagai LSM baru, banyak di antaranya didirikan oleh orang-orang yang sebelumnya mempunyai pengalaman dalam program-program yang dijalankan oleh LP3ES atau LSP. Kebanyakan LSM baru ini muncul sebagai tanggapan terhadap program-program sponsor asing, yang membutuhkan mitra di Indonesia. The Ford Foundation dan The Asia Foundation (serta yang lebih samar seperti USAID dan berbagai lembaga asing lain) keduanya bertanggung jawab atas ledakan industri LSM Indonesia, termasuk LSM-LSM Islam, dan pada tataran yang cukup tinggi menentukan agenda-agenda mereka. Kebanyakan LSM Islam yang bekerja di akar rumput mempunyai pertalian pribadi atau ideologis dengan NU.[21] (Para aktivis Muhammadiyah dan mereka yang mempunyai latar belakang reformis serupa cenderung terlibat dalam tipe kerja lain ketimbang yang khas LSM: kelompok-kelompok diskusi dan bentuk-bentuk pendidikan orang dewasa lain, kerja-kerja amal, dan koperasi. Mereka cenderung lebih bebas dari lembaga sponsor asing (kendati barangkali ada sejumlah uang dari Timur Tengah yang terlibat).

Sejumlah LSM Islam berpengaruh, berupaya untuk tidak tampak berhubungan dekat dengan NU maupun Muhammadiyah, seperti Rahima, yang secara khusus menangani isu-isu gender, menyelenggarakan pelatihan bagi para remaja putri dan perempuan muda yang sebagian besar, namun tidak semua, berlatar belakang pesantren. LSM ini juga berusaha mengembangkan wacana

[21] Lihat juga Wajidi, 2004 (artikel Farid Wajidi tersebut dimuat dalam buku yang sama dengan versi asli bab ini), dan Bruinessen dan Wajidi, 2006.

feminisme Islam, secara kritis menentang pandangan dan ajaran yang menempatkan perempuan dalam posisi lebih rendah. Fenomena yang lebih baru, namun tidak khas LSM, adalah Jaringan Islam Liberal (JIL), yang berupaya mengambil alih prakarsa dalam menetapkan kerangka perdebatan mengenai Islam dan masyarakat dari kalangan Islamis. Jaringan ini memulai dengan *mailing list (milis)* dan *website*, kemudian menambahkan program radio, yang disiarkan oleh stasiun-stasiun lokal di banyak kota di Indonesia, dan sindikasi kolom surat kabar. Para anggota intinya secara sadar berusaha tampil menonjol di media karena mereka merasa bahwa para intelektual Islam selama ini terlalu lama terlibat dalam diskusi elitis dan membiarkan para Islamis mengambil alih penciptaan teks Islam yang sederhana dan bisa diakses khalayak ramai. Lebih dari kelompok lain, Jaringan Islam Liberal memandang perjuangan melawan pemahaman Islam yang sempit dan tidak toleran sebagai misi utamanya. Tidak mengejutkan bila para Islamis dari berbagai jalur lantas mengidentifikasi JIL sebagai salah satu musuh utama mereka.[22]

Kebanyakan LSM Islam yang bermunculan sejak 1990-an telah menunjukkan pikiran yang sangat terbuka terhadap kalangan non-Muslim dan berkeinginan untuk terlibat dalam dialog antar-agama dan kegiatan bersama. Kebanyakan aktivis LSM Islam merasa lebih nyaman dengan rekan mereka yang beragama Kristen ketimbang dengan sesama Muslim yang aktif di organisasi-organisasi Islamis. Hubungan yang santai dengan kalangan non-Muslim membedakan LSM secara tegas dengan kelompok-kelompok Islamis, baik konservatif maupun reformis. Mengembangkan atau mengabaikan hubungan antar agama menjadi persoalan prinsip bagi keduanya.

[22] Bandingkan catatan nomor 1. Lihat pula website JIL di www.islamlib.com/. Hujatan sepanjang buku terhadap JIL mencakup Husaini dan Hidayat, 2002, Al-Anshori, 2003, dan Armas, 2003. Hubungan dengan Barat, dengan Kristen dan dengan representasi Orientalis terhadap Islam tampak menonjol dalam tuduhan-tuduhan itu.

Tipe Organisasi Masyarakat Sipil Lain: Usrah dan Jama'ah

Anggapan bahwa berbagai tipe LSM di Indonesia adalah elemen pembentuk masyarakat sipil merupakan sesuatu yang jamak. Organisasi-organisasi massa seperti NU dan Muhammadiyah termasuk tipe organisasi sukarela namun bagi kebanyakan peneliti jelaslah bahwa keduanya memainkan peran penting dalam mengembangkan kehidupan kewargaan yang kuat dan barangkali menjadi jantung masyarakat sipil Muslim. Namun, ada tipe asosiasi ketiga yang jarang disebut dalam berbagai ulasan mengenai masyarakat sipil, kecuali barangkali sebagai ancaman terhadapnya. Saya akan menyebut perkumpulan-perkumpulan ini sebagai jama'ah, sebuah istilah yang oleh mereka sendiri digunakan untuk menggambarkan kekhasan bentuk organisasi dan solidaritas mereka.

Pada tahun 2001, istilah jama'ah menjadi terkenal dengan ditangkapnya sebuah kelompok yang berencana melakukan serangan teroris dengan menyasar target milik Amerika di Singapura dan dituduh menjadi bagian dari jaringan teroris internasional bernama Jama'ah Islamiyah.[23] Jaringan yang disebut terakhir ini adalah kasus khusus, dan keberadaannya diragukan oleh banyak orang Indonesia karena mereka memahami jama'ah sebagai sesuatu yang berbeda. Istilah tersebut secara harfiah berarti perkumpulan. Setiap masjid mempunyai jama'ah sendiri, baik dalam pengertian konkret tentang orang-orang yang secara nyata hadir pada waktu salat maupun dalam

[23] Banyak tinta telah tertuang untuk menulis mengenai Jama'ah Islamiyah, dan kebanyakan laporan meyakini bahwa kelompok ini memiliki struktur terpusat dan kepaduan internal lebih dari yang saya yakini ada. Banyak informasi penting yang tergantung pada sumber-sumber intelijen dan tidak bisa diperiksa secara independen. Laporan paling baik dan cermat adalah yang ditullis oleh Sidney Jones untuk International Crisis Group (2002a, 2002b, 2003), yang tidak seluruhnya bersandar pada sumber-sumber intelijen namun juga pada pernyataan-pernyataan pengadilan dan wawancara-wawancara rahasia (yang juga tidak bisa diperiksa secara independen). Namun, bahkan Jones yang merupakan peneliti radikalisme Islam Indonesia berpengalaman, cenderung memandang Jama'ah Islamiyah sebagai jaringan yang terpusat dan terkoordinasi, dengan pesantren Ngruki sebagai pusatnya. Saya percaya penggunaan teori chaos secukupnya akan menghasilkan paparan yang lebih masuk akal mengenai jaringan yang tidak jelas ini.

pengertian lebih umum tentang mereka yang secara rutin melakukan salat di situ. Dewasa ini, oleh mereka yang ingin menemukan konsep sejati Islam atas pemikiran politik, ekonomi, dan sosial, istilah tersebut juga digunakan untuk menunjuk pada sebentuk organisasi Islam tertentu. Penggunaan istilah jama'ah semacam ini dikaitkan dengan Ikhwanul Muslimin Mesir dan Jama'at-i Islami Asia Selatan, juga dipakai oleh para peniru mereka di Indonesia.

Gagasan-gagasan Ikhwanul Muslimin dan Jama'at-i Islami di Indonesia disebarkan oleh DDII dan meluas ke berbagai jaringan berbasis masjid. Dengan agak menyederhanakan, kita bisa membedakan jaringan berbasis unversitas dengan jaringan yang menghubungkan masjid-masjid nonkampus, yang berkembang sendiri-sendiri kendati mereka saling menyadari keberadaan satu sama lain. Jaringan nonkampus utama adalah organisasi semi resmi Badan Kontak Pemuda dan Remaja Masjid Indonesia (BKPRMI atau singkatnya, BKPM). Tampaknya tanpa diketahui oleh pihak berwenang, berbagai gagasan dan rencana radikal dikomunikasikan dalam jaringan ini, dan sejumlah jama'ah paling radikal muncul di sini, seperti jama'ah imam radikal Imran di Bandung, yang pengikutnya meyerang kantor polisi untuk merebut senjata api dan kemudian membajak pesawat Garuda.[24] Ustaz-ustaz radikal, Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir, pesohor Jama'ah Islamiyah, merekrut para pengikut mereka dalam jaringan BKPM juga. Mereka berjejaring dengan Darul Islam bawah tanah namun melakukan pelatihan dan pengorganisasian terhadap pengikut mereka dengan cara yang lebih sistematis dalam kelompok-kelompok kecil dan solid, dikenal dengan nama *usrah* ("keluarga"), yang terhubung dalam struktur berjenjang yang kebanyakan anggotanya tidak mengenal anggota lain selain yang ada dalam *usrah* mereka. Pola organisasi yang ditiru dari Ikhwanul Muslimin ini disebut Jama'ah Islam atau Jama'ah Islamiyah. Dalam laporan-laporan di awal 1980-an, tidak jelas apakah nama tersebut

[24] Mengenai Imran dan jama'ah-nya, lihat Any, 1982.

hanya mengacu pada tipe organisasi ini atau juga mengacu secara khusus pada jaringan *usrah* Sungkar dan Ba'asyir.

Kemunculan kelompok dan jaringan serupa di masjid-masjid kampus pada tataran tertentu juga merupakan tanggapan terhadap tekanan pada aktivisme politik mahasiswa dan larangan resmi terhadap kegiatan-kegiatan gerakan mahasiswa "ekstra kampus" seperti HMI di kampus sejak awal 1980-an (yang disebut sebagai "normalisasi kampus"). Sebagian besar ketidaksetujuan mahasiswa teralih ke dalam; banyak mahasiswa beralih pada agama dan tampak disibukkan dengan upaya untuk menjadi Muslim yang baik. Dua aktivis terkait DDII yang mempunyai kontak internasional (dengan gerakan pemuda Islam Malaysia, ABIM, serta majelis pemuda Islam dunia yang disponsori Saudi, WAMY), Imaduddin Abdurrahman dan Endang Saifuddin Anshari, mengadakan suatu jenis pelatihan baru bagi mahasiswa-mahasiswa di Bandung yang didasarkan pada pelatihan atau tarbiyah yang dikembangkan oleh Ikhwanul Muslimin. Tipe pelatihannya sangat berbeda dengan "*basic training*" (pelatihan dasar) yang diterima oleh para anggota HMI di organisasi mereka. Tarbiah baru ini lebih sistematis, pendisiplinan dan indoktrinasinya lebih baik, dan banyak mahasiswa merasa sangat tertarik. Peserta-peserta paling bersemangat dalam sesi-sesi tarbiyah ini mengorganisasi diri dalam *usrah,* yang sesungguhnya merupakan semacam kelompok belajar. Para anggota *usrah,* yang mungkin terdiri dari lima hingga sepuluh orang, bertemu beberapa kali seminggu, salah satu di antara mereka bertindak sebagai guru (*murabbi*), kadang-kadang juga dihadiri anggota gerakan yang lebih senior.

Seperti gerakan *usrah* Sungkar dan Ba'asyir, kelompok-kelompok di kampus ini bergerak di bawah tanah dan bahkan hingga kini struktur internal, perekrutan, dan inisiasi mereka tidak banyak diketahui, juga tidak diketahui hubungan sesungguhnya antara *usrah* dengan kelompok kajian yang lebih terbuka untuk umum di kampus-kampus, atau *halaqah*, yang tampaknya memiliki

hubungan yang lebih longgar satu sama lain.[25] Gerakan Sungkar jelas lebih politis dan sangat menentang pembatasan Islam politik serta pemaksaan Pancasila sebagai asas tunggal oleh rezim. Kelompok ini memandang tujuannya tidak bisa dicapai tanpa perjuangan bersenjata. Pendirian Jama'ah Islamiyah, organisasi hierarkis yang sangat disiplin, merupakan langkah pertama dalam menyiapkan perjuangan sosial, politik, dan militer yang diperlukan. Sejak 1980-an hingga sekarang, para anggota jaringan ini terlibat dalam berbagai peristiwa kekerasan. Jaringan berbasis kampus, yang juga dikenal sebagai gerakan Tarbiyah, lebih tidak politis secara langsung dan tidak menyiapkan perjuangan bersenjata. Pendisiplinan diri, pengembangan pribadi Islami (*syakhsiyah Islamiyah*), lebih menjadi prioritas ketimbang tujuan-tujuan yang jauh seperti masyarakat Islami dan negara Islam

Sungkar dan Ba'asyir lari dari Indonesia dan bermukim di Malaysia pada tahun 1985. Sejumlah, barangkali beberapa ratus, pengikut mereka pergi ke Afghanistan untuk ambil bagian dalam jihad melawan Rusia dan mendapatkan pendidikan taktik gerilya serta penggunaan senjata api dan bom. Setelah Rusia mundur dari Afghanistan, Filipina Selatan menjadi lahan pelatihan favorit. Pada akhir 1990-an, terdapat jaringan kelompok lokal yang meliputi Malaysia, Singapura, sebagian Sumatera, Jawa, Sulawesi, dan Filipina Selatan. Setidaknya di atas kertas, jaringan ini mempunyai struktur hierarkis ketat yang meniru organisasi militer, dengan komandan (*amir*) dan dewan pengurus di tingkat tertinggi serta empat daerah komando (*mantiqi*) masing-masing terdiri dari unit-unit kecil yang, dari level atas ke bawah, disebut *wakalah*, *khatibah*, *qirdas* dan *fi'ah*.[26]

---

[25] Bagaimanapun juga lihat Krainc, 2000 dan Damanik, 2002, dua kajian tentang gerakan mahasiswa publik dan partai politik di akhir 1990-an yang muncul dari gerakan bawah tanah ini. Mengenai berbagai gerakan radikal dan kesalingterkaitannya lihat pula Bruinessen 2002 (bab 9 di buku ini).

[26] Misalnya, Jones, 2003, hlm. 11, berdasarkan pernyataan di bawah interogasi dari seorang anggota yang tertangkap yang memaparkan mengenai organisasi formal Jama'ah Islamiyah sebagaimana dituangkan dalam buku saku yang ditulis oleh Abdullah Sungkar pada tahun 1966. Polisi dan dinas Intelijen memusatkan penyelidikan mereka pada tindak teroris yang dilakukan oleh segmen-segmen jaringan ini dan kurang

Dalam praktiknya, organisasi ini tidak kaku seperti yang dikesankan struktur formalnya tersebut. Pada tahun 2000, para anggota jaringan ini mendirikan organisasi *front* yang legal, Majelis Mujahidin, dengan Ba'asyir sebagai amirnya—sedangkan Sungkar telah meninggal pada tahun 1999.

Gerakan Tarbiyah, yang memandang dirinya sebagai mitra Indonesia dari Ikhwanul Muslimin, paling kuat ada di universitas-universitas sekuler, khususnya di fakultas-fakultas teknologi dan ilmu alam. Para anggotanya tetap aktif dalam gerakan setelah lulus kuliah. Banyak alumninya meniti karier di bidang pendidikan, birokrasi, serta dunia usaha, dan bersama-sama mereka mengalami mobilitas vertikal sebagaimana dialami alumni HMI generasi 1966 seperempat abad sebelumnya. Menjelang berakhirnya rezim Soeharto, kelompok-kelompok mahasiswa berlatar belakang Tarbiyah mendirikan gerakan mahasiswa Islam KAMMI, yang aktif ambil bagian dalam demonstrasi anti-Soeharto namun mendukung Habibie. Sesaat setelah Soeharto mundur, pada bulan Agustus 1998, para senior mereka mendirikan Partai Keadilan (PK), yang bisa jadi merupakan satu-satunya partai politik yang memiliki program yang jelas dan struktur transparan.

Gerakan Jama'ah Islamiyah dan Tarbiyah bukan satu-satunya organisasi dengan struktur jama'ah di Indonesia. Organisasi ketiga yang belakangan cukup menonjol adalah Hizbut Tahrir, gerakan transnasional yang berjuang mendirikan kekhalifahan, negara Islam yang meliputi seluruh wilayah berpenduduk mayoritas Muslim. Hizbut Tahrir menolak politik demokrasi dan negara bangsa karena dianggap tidak sesuai dengan kedaulatan Tuhan. Dengan demikian gerakan

memperhatikan kegiatan-kegiatan lain. Tujuan utamanya adalah pendirian negara Islam; tidaklah jelas, setidaknya bagi saya, apakah seluruh jaringan menjadikan terorisme anti-Kristen dan anti-Barat sebagai pekerjaan utamanya atau hanya sejumlah bagian terpisah dari jaringan itu. Juru bicara front Jama'ah, Majelis Mujahidin, membanggakan diri karena partisipasi para anggotanya dalam jihad membela kaum Muslim di Maluku namun dengan tegas menyangkal keterlibatan Ba'asyir dan lingkaran dekatnya dalam berbagai tindak terorisme seperti pengeboman gereja pada Natal tahun 2000 dan pengeboman Bali serta Marriot. Lihat misalnya Al-Anshari, 2002, Soepriyadi, 2003.

ini tidak turut serta dalam politik formal Indonesia dan memboikot pemilu—namun, gerakan ini ambil bagian dalam demonstrasi di Sidang MPR mendukung Piagam Jakarta. (Jadi, secara implisit mereka mengaku pentingnya lembaga perwakilan rakyat, walaupun tidak disetujuinya.)

Ketiga jama'ah ini mempunyai sejumlah karakteristik serupa:

- mereka sangat kritis terhadap negara sekuler dan meyakini bahwa hanya negara berdasarkan syariah yang bisa berlaku adil;
- mereka terdiri dari kelompok-kelompok relatif tertutup yang menghindari kontak dengan pihak luar;
- mereka menyatakan bahwa Islam adalah jalan hidup "total" serta menuntut para anggotanya untuk menyesuaikan diri dengan semua norma Islam di segala aspek kehidupan (Islam kaffah);
- mereka menerapkan kontrol sosial yang ketat pada para anggotanya dan menuntut standar moralitas Islam yang tinggi.

Kekhasan struktur mereka adalah organisasi hierarkis, struktur sel (*usrah* adalah unit terkecil) dan tidak adanya transparansi. Saluran komunikasi di dalam organisasi bersifat vertikal, bukan horizontal.

Salah satu teks yang digunakan sebagai bahan pelatihan di dalam gerakan Tarbiyah (dan juga dikenal oleh para anggota jama'ah yang lain) adalah buku *Menuju Jama'atul Muslimin: Telaah Sistem Jama'ah dalam Gerakan Islam*, yang ditujukan untuk menggali prinsip-prinsip organisasi Islam dari kehidupan dan tindakan Nabi Muhammad serta menggambarkan sejumlah jama'ah kontemporer.[27] Teks ini menekankan bahwa jama'ah adalah cara untuk mendisiplinkan individu dan masyarakat guna membentuk kepribadian Islam, keluarga Islami

[27] Jabir 2011 (1987). Terjemahan Indonesianya disertai pengantar dari seorang anggota terkemuka gerakan Tarbiyah, Salim Segaf Al-Jufri, yang belajar bersama dengan sang penulis di Madinah. Buku ini menggambarkan Ikhwanul Muslimin, Jama'at-i Islami, dan Hizb ut-Tahrir sebagai contoh yang baik.

(*usrah*), masyarakat Islam, dan akhirnya mempersatukan seluruh umat Islam. Buku ini juga memaparkan dengan detail karakteristik dari jama'ah, di antaranya kerahasiaan (*sirriyah*), yang merupakan aspek mendasar dari struktur sel.[28]

Tidak semua jama'ah sama tertutup. Semuanya menegaskan bahwa lebih baik berteman dengan Muslim yang saleh daripada dengan non-Muslim (atau dengan Muslim yang kurang baik), namun Sungkar dan Ba'syir membuat ciri ini menjadi suatu unsur prinsipil dalam pengajaran mereka. Buku yang menjadi bacaan wajib murid-murid mereka yang lebih baik, *Al-wala' wal-Bara*, karya penulis Saudi, Muhammad Said Al-Qahtani, menitikberatkan pada kewajiban kesetiaan terhadap sesama Muslim dan menghindari hubungan dengan non-Muslim.[29] Partai Keadilan jauh lebih tidak radikal dalam pengertian ini dan mau bekerjasama dengan semua segmen penduduk Indonesia dalam arena politik, kendati para anggotanya cenderung menghindari non-Muslim dan orang asing dalam kehidupan pribadinya, serta menganut teori-teori konspirasi Kristen-Yahudi melawan Islam.

Modal Sosial yang "Mengikat" dan Modal Sosial yang "Menjembatani"

Organisasi-organisasi bertipe jama'ah menciptakan sebentuk modal sosial, menyediakan lingkungan yang aman, dukungan psikologis dan sosial, kontak-kontak bermanfaat, perasaan memiliki tujuan, dan martabat. Pada tataran tertentu organisasi-organisasi ini memberdayakan individu namun juga mengungkung dan mengisolasi anggota-anggotanya dari dunia luar. Hal ini benar, terutama bagi

[28] Jabir 2001: 205-214.

[29] Versi asli yang berbahasa Arab, *Al-walâ' wa'l-barâ' fi'l-islâm*, telah lama digunakan di pesantren Al-Mukmin di Ngruki (Solo), yang didirikan oleh Sungkar dan Ba'asyir pada 1972 dan yang merupakan lahan persemaian pertama bagi gerakan usrah (Soepriyadi, 2003). Ngruki masih menjadi simpul utama dalam jaringan Jama'ah Islamiyah. Terjemahan bahasa Indonesia dari buku ini lama beredar dalam bentuk stensilan; baru bisa diterbitkan secara legal pada masa Reformasi (Qahtani, 2000).

para anggota perempuan, kendati ada perbedaan besar dalam derajat isolasi antara jaringan Jama'ah Islamiyah dengan Tarbiyah. Jaringan Tarbiyah secara eksplisit mendorong peran perempuan di wilayah publik sedangkan Jama'ah Islamiyah bersikeras perempuan harus tetap dikucilkan. Apakah masuk akal menganggap organisasi-organisasi ini sebagai bagian dari masyarakat sipil?

Organisasi-organisasi ini memang merupakan organisasi sukarela, dan anggota-anggotanya terlibat dalam berbagai aktivitas yang bertujuan kemasyarakatan serta—dalam pandangan mereka sendiri—bertujuan menciptakan masyarakat yang lebih baik. Pada tataran itu, mereka merupakan bagian dari masyarakat sipil dan menawarkan modal sosial (jaringan koneksi) bagi anggotanya. Kegiatan-kegiatan Jama'ah Islamiyah tidak benar-benar dicirikan oleh "keadaban demokratis", yang sering disebut sebagai ciri masyarakat sipil, namun keadaban semacam itu juga tidak selalu menyertai kegiatan-kegiatan semua organisasi yang lebih luas diterima sebagai bagian dari masyarakat sipil. Sudah melekat erat dalam hakikat masyarakat sipil bahwa kepentingan umum mungkin harus mengalah pada kepentingan kelompok.

Pembedaan antara dua tipe modal sosial yang dibuat Putnam dalam buku barunya *Bowling Alone* (2000), akan sangat berguna bagi analisa kita.[30] Sementara karya Putnam sebelumnya menyumbang banyak pada keyakinan bahwa segala bentuk modal sosial pada dasarnya adalah baik karena menciptakan kepercayaan sosial di suatu lingkungan, yang pada akhirnya meningkatkan level kepercayaan sosial dalam masyarakat secara keseluruhan. Karyanya yang lebih belakangan (*Bowling Alone*) peka terhadap potensi merusak beberapa

[30] Terdapat kaitan erat antara konsep *civil society* (masyarakat sipil) dan *social capital* (modal sosial), walaupun keduanya tidak sama. Modal sosial seseorang terdiri dari semua koneksi, jaringan sosial dan organisasi yang dia terlibat di dalamnya. Modal sosial yang kuat memberdayakan pemiliknya untuk memperjuangkan kepentingan pribadi maupun kepentingan bersama. Masyarakat juga bisa disebut punya modal sosial, yang terdiri dari semua bentuk organisasi dan ikatan antara sesama warganya. Demikian *civil society* adalah bagian dari modal sosial masyarakat.

bentuk modal sosial tertentu. Ia memperlawankan bentuk modal sosial yang "menjembatani" dan yang "mengikat." Pertama, modal sosial yang "mengikat", terdiri atas ikatan-ikatan sosial antar anggota segmen masyarakat yang sama, misalnya subkelompok etnis, kelas, agama, atau ideologis. Modal sosial ini menciptakan kohesi internal dan solidaritas yang lebih besar pada subkelompok dan sangat bernilai bagi masing-masing anggotanya. Namun demikian, modal sosial yang "mengikat" kuat melahirkan kepercayaan pada kelompok sendiri tetapi pada saat yang sama meningkatkan ketidakpercayaan pada semua yang lain (kendati tidak selalu demikian). Di sisi lain, modal sosial yang "menjembatani" terdiri atas ikatan-ikatan sosial antar anggota subkelompok yang berbeda di dalam masyarakat. Modal sosial ini merupakan ikatan yang mempertahankan masyarakat sebagai satu kesatuan. Konflik antar agama dan suku yang terus berlangsung hanya bisa terjadi ketika terdapat modal sosial yang "mengikat" dalam jumlah memadai. Ketiadaan modal sosial malah mungkin tidak terlalu mengancam masyarakat ketimbang modal sosial "mengikat" yang kuat dan tidak diimbangi oleh modal sosial yang "menjembatani". Pada banyak kasus, penyelesaian konflik membutuhkan penanaman modal yang "menjembatani", di luar pengorbanan materi yang mesti dilakukan oleh pihak-pihak yang berkonflik.

Semua ini tampak cukup gamblang dan memberikan tolok ukur yang berguna untuk menakar kinerja organisasi masyarakat sipil. Pada satu ekstrem kita menjumpai kelompok-kelompok eksklusif yang mengangggap semua ikatan yang "menjembatani" dengan kelompok-kelompok dan gagasan-gagasan di luar lingkaran mereka sebagai dosa, misalnya Jama'ah Islamiyah. Mereka yang bergabung dengan jama'ah semacam ini bahkan mungkin harus memutus ikatan-ikatan lama dengan sahabat dan saudara. Ikatan ini menciptakan perasaan memiliki namun juga ketergantungan pada kelompok.[31] Inti sari

[31] Dalam hal ini, setidaknya sejumlah jama'ah memiliki kemiripan dengan sekte dan kelompok sempalan. Saya mendengar banyak cerita mengenai anak muda yang begitu bergabung dengan suatu jama'ah, tidak boleh rutin mengunjungi orang tua

dari teks kunci *Al-Wala' wal-Bara'* barangkali bisa diringkas secara memadai dalam slogan "*mengikat ya, menjembatani tidak*!"

Organisasi massa Islam seperti NU dan Muhammadiyah juga menciptakan modal "mengikat" yang cukup besar. Partisipasi di dalamnya merupakan aspek utama identitas anggotanya dan sangat mewarnai pandangan dunia mereka. Namun demikian, satu temuan yang sangat menarik dari survei PPIM yang disorot di atas adalah bahwa modal yang "mengikat" ini pada anggota aktif juga diimbangi oleh modal "menjembatani" yang lebih kuat dari rata-rata.

LSM Islam juga ikut ambil bagian dalam mengikat maupun menjembatani, dan penting dicatat bahwa masih terdapat ketidaknyamanan (jika bukan ketidakpercayaan) antara aktivis LSM yang berlatar belakang NU dan aktivis LSM yang berlatar belakang Muhammadiyah. Banyak aktivis muda LSM berlatar belakang NU merasa lebih mudah bekerjasama dengan sejawat Katolik atau yang sekuler daripada dengan mereka yang berlatar belakang Muhammadiyah—jelaslah tidak semua sekat budaya bisa sama-sama dijembatani dengan mudah.

Sekat budaya dan politik paling mendalam pada masyarakat Indonesia, dan yang paling diurapi dengan emosi serta kecurigaan, adalah antara Islam dan Komunisme.[32] Tugas paling menantang dalam pembangunan masyarakat sipil di Indonesia tak ayal adalah mengajak kedua ekstrem ini duduk bersama dan mendorong keduanya memulai proses dialog, menyembuhkan trauma, dan jika memungkinkan menghapuskan ketidakadilan di masa lalu. Upaya paling berani dalam menciptakan modal sosial menjembatani yang saya ketahui

---

mereka dan ketika berkunjung harus ditemani oleh anggota lain guna mencegah kontak pribadi yang intim. Pernikahan di dalam jama'ah sangat dianjurkan, dan para perempuan diharapkan memberi sumbangan pada jama'ah dengan melahirkan banyak anak.

[32] Ukuran kecurigaan umat Islam pada Komunisme dan orang Komunis muncul dengan jelas pada survei PPIM. Lebih dari 80% responden menolak mempunyai tetangga Komunis, sementara 16% menolak orang Kristen. Ketika ditanya kelompok mana yang paling tidak mereka sukai di masyarakat, 58% menyebut Komunis, 7% Kristen, dan 8% Yahudi (Mujani 2003: 168-179).

adalah yang dilakukan oleh sebuah LSM Islam kecil, Syarikat, yang mengambil tantangan ini dan menyelenggarakan berbagai pertemuan pelaku dan korban pembantaian 1965-1966, dalam upaya sederhana meniru kerja komisi kebenaran dan rekonsiliasi Afrika Selatan. Lebih jauh lagi, para aktivis Syarikat telah melakukan penelitian sejarah lisan mengenai peristiwa-peristiwa 1965-1966 dan terlibat dalam advokasi atas nama (keluarga) korban.[33] Aksi-aksi ini tidak niscaya membuat para aktivis Syarikat disukai di komunitas asal mereka sendiri (yang semuanya NU). Kendati telah membujuk kiai senior untuk memberikan dukungan moral, mereka sadar bahwa kegiatan-kegiatan mereka bisa dengan mudah dipandang sebagai pelemahan kohesi kelompok mereka sendiri, membangun modal sosial yang "menjembatani" dengan mengorbankan modal yang "mengikat."

Dari sudut pandang masyarakat sipil, perbedaan paling besar antara LSM seperti Syarikat dengan gerakan berbasis *usrah* bukanlah pada derajat keadabaan atau kegunaannya pada orang per orang yang bersangkutan namun pada hakikat ikatan-ikatan sosial yang disemai.

Kebangkitan Modal Sosial yang Mengikat: Gerakan Usrah Kristen?

Di atas telah disampaikan bahwa organisasi bertipe *usrah* dan *jama'ah* di kalangan Muslim Indonesia telah berkembang sejak awal 1980-an. Hal ini barangkali terkait dengan kebangkitan gerakan Islam global, namun barangkali ada juga faktor-faktor khusus pada situasi Indonesia. Dua faktor yang sudah disebutkan adalah penindasan perlawanan politik serta pelarangan gerakan mahasiswa yang hingga 1978 menyumbang pada maraknya perdebatan publik di universitas-universitas. Pertumbuhan ekonomi yang pesat tanpa disertai pembangunan nyata serta perasaan terasing yang meluas di kalangan kelas menengah ke bawah mungkin juga menjadi faktor penyumbang.

[33] Syarikat adalah salah satu LSM yang menjadi fokus penelitian doktoral Farid Wajidi. Lihat Wajidi 2003, 2004.

Salah satu alasan untuk mencari penjelasan tentang munculnya gerakan-gerakan ini dalam masyarakat Indonesia, bukan di dalam proses-proses global semata, adalah fakta kecil bahwa di kalangan pemeluk Kristen Indonesia, orang bisa menjumpai perkembangan serupa dengan gerakan *usrah,* yang dimulai pada waktu yang kurang lebih sama.

Setidaknya sejak awal 1980-an, dan barangkali lebih awal lagi, kelompok-kelompok doa dan penelaahan Alkitab yang disebut dengan *persekutuan doa* menjadi populer di kalangan Kristen Protestan. Kemudian Katolik (menjelang akhir 1980-an) mengikuti dengan kelompok-kelompok kecil serupa, *[kelompok] doa karismatik*. Persekutuan doa terdiri dari sekitar 10-25 orang, kebanyakan pasangan suami-istri, yang berasal dari gereja yang sama, bertemu secara rutin (biasanya seminggu sekali) di rumah anggota untuk membaca Injil dan berdoa bersama. Para anggota kelompok biasanya hidup di lingkungan yang sama dan mempunyai status sosial-ekonomi yang kurang lebih setara. Hal ini membantu pengembangan ikatan emosional yang lebih dekat dan intim di kalangan anggota. Persoalan-persoalan keluarga dan pribadi anggota sering kali didiskusikan di dalam kelompok. Para anggota saling membantu sebisa mereka dan berdoa bersama meminta pertolongan pada Tuhan untuk menyelesaikan masalah. Bagi sejumlah orang, persekutuan doa adalah salah satu di antara beberapa jaringan yang mengaitkan mereka dengan orang lain. Bagi banyak orang, persekutuan adalah jaringan paling penting dan satu-satunya yang dilekati dengan emosi (bisa menjadi lebih penting daripada keluarga). Para anggota juga cenderung tetap berhubungan di luar pertemuan mingguan.

Kelompok doa karismatik Katolik tidak terlalu berbeda. Doa-doa kepada Bunda Maria untuk meminta perlindungan menjadi unsur menonjol dari pertemuan dan pada setiap sesi, lain dari kebiasaan Katolik pada umumnya, Kitab Injil dibaca. Ada kombinasi kajian, doa, dan keterlibatan antarpribadi yang sama dengan persekutuan doa

Protestan.[34] Ada keyakinan bahwa doa bersama lebih makbul daripada doa perseorangan dalam memohon berkah dan bantuan Tuhan (karena itulah kelompok ini dinamai karismatik). Dukungan kelompok (dan satu takaran kontrol sosial) juga dipercaya menyumbang penguatan iman para anggotanya. Dewasa ini, bahkan kelompok-kelompok doa yang lebih kecil mulai dibentuk di dalam kelompok doa karismatik, *kelompok inti* atau *sel* dengan hanya lima atau enam anggota. Kelompok inti ini lebih sering bertemu daripada kelompok doa secara keseluruhan. Para anggota sel juga berkumpul seminggu sekali. Selain itu, setiap anggota melakukan kontak telepon harian dengan semua anggota lain dan saling mendoakan setiap hari. Derajat keintiman antar anggota jauh lebih besar daripada dalam kelompok karismatik yang lebih luas. Dalam kelompok inti terdapat keterlibatan yang lebih mendalam pada persoalan satu sama lain dan komitmen untuk saling memperkuat iman masing-masing. Para anggota mengakui dan merasakan bahwa doa bersama itu "lebih kuat."[35]

Terutama sel-sel inilah yang mengingatkan pada *usrah* di kalangan Muslim radikal, kendati tampaknya benar-benar tidak terdapat dimensi politik dan tidak ada kerahasiaan. Kepercayaan sosial yang kuat lahir di dalam kelompok-kelompok kecil ini, namun tampaknya dipadukan dengan ketidakpercayaan tingkat tinggi pada dunia luar. Penguatan ikatan di dalam kelompok berjalan seiring dengan pelemahan ikatan-ikatan lain. Karena itu, kecil kemungkinannya kepercayaan sosial ini akan dialihkan pada masyarakat secara keseluruhan; malah mungkin kebalikannyalah yang benar dan kelompok-kelompok ini merupakan tanggapan terhadap rasa tidak aman dan ketidakpercayaan yang besar terhadap masyarakat yang lebih luas. Survei PPIM yang berulang

[34] Karena mereka jelas menyimpang dari praktik lazim, banyak orang Katolik awam mulanya menganggap kelompok-kelompok doa karismatik ini nyeleneh dan nyaris Protestan, namun kemudian mereka menjadi cukup disegani.

[35] Paragraf-paragraf mengenai pertemuan doa ini didasarkan pada penelitian yang saya lakukan dan terutama penelitian istri saya, Listiyorini Goenoprasodjo, di lingkaran Katolik dan Protestan Surabaya selama beberapa tahun terakhir. Saya berterima kasih pada sahabat-sahabat Rini yang telah menceritakan pengalaman mereka.

kali disebut di atas menunjukkan level kepercayaan antarpribadi yang sangat rendah di Indonesia dibandingkan dengan negara-negara berkembang lain.[36] Tak diragukan lagi, kesulitan ekonomi dan ketidakamanan politik pada tahun-tahun pasca-Soeharto adalah sebagian dari penyebab rendahnya tingkat kepercayaan, namun bahkan sebelum terjadinya krisis Asia Timur di 1987, tingkat kepercayaan di Indonesia sudah rendah. Popularitas teori konspirasi di masyarakat dan negara—tentang konspirasi anti Islam atau konspirasi anti Kristen, juga konspirasi terhadap orang per orang—serta tingkat kepercayaan yang rendah adalah dua sisi dari satu keping mata uang yang sama. Dalam konteks ini, banyak orang akan lebih memilih untuk menanam modal sosial yang mengikat daripada modal sosial yang menjembatani.

Paradoks Partai Keadilan: Demokrat Tak Sempurna Namun Barangkali Kekuatan Terbesar Indonesia untuk Demokratisasi

Melakukan lompatan nekat dari pertemuan doa skala kecil ke arena politik yang besar, tinjauan terhadap fenomena Partai Keadilan barangkali merupakan kesempatan yang tepat untuk menyatukan berbagai arah argumen terdahulu. Partai ini dan penggantinya, Partai Keadilan Sejahtera,[37] lahir dari gerakan Tarbiyah. Para pendiri dan para pemimpinnya kini adalah mantan aktivis kampus. Gerakan Tarbiyah memiliki struktur *usrah-jama'ah* yang telah dibahas di atas, barangkali juga mencakup aspek *sirriyah*, kerahasiaan, namun partai ini mempunyai struktur yang transparan serta ideologi, program

[36] Hanya sekitar 10% responden sepakat dengan pernyataan "kebanyakan orang bisa dipercaya", yang berada di bawah rata-rata Asia. Tingkat kepercayaan yang lebih rendah hanya dilaporkan (dalam survei-survei terdahulu pada kurun 1990-an) ditemui di Filipina dengan 5,5% dan Turki, 7% (Mujani 2003, hlm. 137-142).

[37] Partai Keadilan dibubarkan pada tahun 2002 karena tidak mencapai *threshold* (ambang) peserta pemilu. Partai yang didirikan untuk menggantikannya, PKS, berlatarbelakang sama dan melibatkan banyak aktivis KAMMI.

partai, dan anggaran rumah tangga yang jelas.[38] Menjelang pemilu 1999, banyak pengamat tercengang dengan kenyataan bahwa partai ini merupakan satu-satunya partai yang memiliki program jelas. Kinerjanya di tahun-tahun berikutnya hanya kian mempertegas persepsi tersebut: partai ini tidak dijangkiti masalah dan konflik internal serta korupsi yang dialami hampir semua partai lain; partai ini tetap menjadi partai kecil namun menunjukkan diri sebagai aktor yang bisa diandalkan dan diramalkan.

PK(S) mempunyai tujuan yang sama dengan Islamis lain yakni mengubah Indonesia menjadi negara berbasis syariah. Namun, tidak seperti gerakan Islamis lain, gerakan Tarbiyah tidak percaya ada jalan pintas guna mencapai tujuan jangka panjang tersebut. Hal itu harus dicapai melalui pendisiplinan individu dan perubahan masyarakat secara bertahap, bukan melalui pemberontakan dengan cara kekerasan. Pada intinya, gerakan ini menerima jalan demokrasi. Partai ini tidak berupaya meraih banyak pengikut namun selektif dalam menerima anggota dan mengikutsertakan mereka, khususnya para kader, dalam pelbagai pelatihan lengkap. Dalam pengertian ini, PKS memandang dirinya sebagai partai garda depan ketimbang partai massa—sebagaimana Ikhwanul Muslimin dan Jama'at-i Islami.

PK(S), atau setidaknya sejumlah pemimpinnya, juga memercayai konspirasi anti-Islam dan memusuhi orang-orang Islam yang sekuler dan liberal. Dua buku tipis pertama dalam seri pendidikan politik yang ditulis oleh ideolog utama Partai, Abu Ridha—yang boleh dibilang merupakan modul pelatihan bagi PK(S)—cukup tegas dalam kedua hal tersebut.[39] Dan sekali lagi, seperti kebanyakan Islamis lain,

[38] Situs web partai ini yang sangat bagus, www.keadilan.or.id/ (tidak aktif lagi), menampilkan semua dokumen partai yang relevan dan mencerminkan kecanggihan partai. Tinjauan sekilas pada situs web cabang Belanda (yang tak mengejutkan bermarkas di Universitas Teknologi Delft), www.pk-sejahtera.nl/, dengan keterangan rincinya mengenai pelatihan kader dan apa yang diharapkan dari anggota yunior dan seniornya, menegaskan bahwa PKS adalah partai yang terorganisasi dengan baik.

[39] Menurut tulisan Abu Ridha, tantangan global utama bagi gerakan dakwah adalah, "bahwa dunia Islam dikepung oleh gabungan Tentara Salib-Zionis di bawah komando Amerika" dan menjadi korban "gelombang konspirasi yang menyebabkan

juru bicara PK(S) tidak hanya anti-Zionis dan anti-Barat namun juga anti-Yahudi. Partai ini jelas bukan partai liberal (juga tidak mengklaim sebagai partai liberal), dan visinya mengenai masyarakat pada sejumlah hal bertabrakan dengan nilai-nilai demokrasi liberal. Di balik struktur formalnya yang transparan, orang menduga ada garis-garis komando yang tak terlalu tampak yang mengikuti struktur jaringan *usrah.*

Namun, di luar semua itu, Partai Keadilan (Sejahtera) adalah salah satu dari sangat sedikit kekuatan di arena politik yang secara serius memberi sumbangan pada demokratisasi bertahap negeri ini. Salah satu alasan untuk meyakini hal ini adalah, tidak seperti gerakan berbasis jama'ah yang lain, partai ini percaya pada partisipasi dalam sistem politik yang ada dan pada pengubahan masyarakat melalui persuasi terhadap individu ketimbang melalui perebutan kekuasaan. Pada praktiknya jika bukan pada wacananya, partai ini moderat, sabar, dan menerima pluralisme sebagai realitas. Tidak seperti kebanyakan partai lain, PK(S) tidak berhasrat pada pembagian kekuasaan. Partai ini menolak masuk dalam kabinet Abdurrahman Wahid, dan ketika pimpinan partai, Nur Mahmudi Ismail menerima posisi Menteri Kehutanan dan Perkebunan (yang untuk itu ia sangat memenuhi syarat!), ia harus mundur dari posisinya di partai. Hal ini menunjukkan bahwa posisi-posisi kekuasaan di dalam partai ini tidak terpersonalisasikan, bahkan peningkatan posisi di dalam partai lebih banyak bersandar pada kelayakan kualitas. Dan sesuatu yang menyegarkan: para pemimpin partai tidak kharismatis. Partai ini jelas merupakan salah satu partai yang paling rasional (menurut pengertian Weber) di dalam sistem politik Indonesia.

[…] masalah keamanan politik, ekonomi, sosial, budaya, dan masalah-masalah lain yang sulit diatasi." Usama bin Laden dan pemerintah Taliban di Afghanistan "hanyalah target jangka pendek; pada jangka menengah dan panjang, konspirasi ini akan mengarah pada penaklukan dunia Islam dan penghancuran total kekuatannya." (Abu Ridha 2002, hlm. 13-14). Di Indonesia sendiri, "bukan para kafir namun orang-orang yang menyatakan diri sebagai Muslim, seperti Jaringan Islam Liberal […] serta gerakan pembaharu Nurcholish [Madjid] dan kawan-kawan]…] yang menentang penerapan syariah (Abu Ridha 2003, hlm. 30).

Dokumen-dokumen dasar partai—manifesto politik, anggaran rumahtangga, dan program—secara jelas menampilkan isu-isu di mana syariah dan demokrasi mungkin bertentangan, dan menyelesaikannya dengan cara yang membangkitkan kepercayaan dalam pilihan mengikuti demokrasi prosedural. Para Islamis akan selalu menempatkan ketuhanan di atas kehendak rakyat, dan sebagian (khususnya para puritan bergaya Saudi) menganggap demokrasi sebagai takabur yang penuh dosa. Namun, manifesto politik PK(S) mendukung demokrasi berbasis prinsip kedaulatan rakyat, kecuali ketika secara tegas bertentangan dengan perintah ilahi. Hal ini mengingatkan kita pada slogan yang populer di kalangan kelompok mahasiswa Islam 1980-an: "dalam Islam semua hal adalah boleh, kecuali yang jelas-jelas dilarang Tuhan."

Penekanan partai ini pada keadilan dan kesetaraan tidaklah mengejutkan dalam sebuah partai Islam, namun manifestonya secara eksplisit menyertakan perempuan sebagai kalangan yang mestinya berposisi setara: "Pengangkatan manusia sebagai khalifah Allah di bumi merupakan dasar pandangan integralisme wanita dan laki-laki dalam menjalankan amanah ibadah dan amanah risalah. Karena itu *wanita memiliki peran politik seperti halnya laki-laki.* (…) Pengertian itu jelas menunjukkan kenyataan 'kemitraan' antara laki-laki dan wanita dalam peran sosial-politiknya di bumi. Sebab, setiap seruan Allah yang menetapkan syari'at juga meliputi wanita, *kecuali jika ada dalil tertentu yang mengkhususkan bagi wanita*." Dengan demikian, para perempuan bisa ikut ambil bagian dalam kehidupan publik dan politik; mereka bahkan duduk dalam kepengurusan partai, kendati tidak banyak: empat dari lima puluh anggota pengurus adalah perempuan. Meskipun demikian, penerimaan perempuan sebagai presiden tetap menjadi masalah bagi partai ini. Pada tahun 1999, partai ini menolak gagasan presiden perempuan selama masih ada laki-laki yang mampu. Namun pada tahun 2001, ketika Abdurrahman Wahid dilengserkan, PK secara pragmatis mengakui Megawati sebagai presiden *karena ia meraih posisi tersebut melalui prosedur yang benar secara hukum.*

Partai Keadilan Sejahtera bukanlah partai yang demokratis dalam segala aspek—namun hal yang sama juga berlaku bagi banyak partai politik Kristen di seluruh dunia.[40] keraguan juga masih ada mengenai pandangannya terhadap posisi minoritas non-Muslim: apakah mereka akan selalu diterima sepenuhnya sebagai warganegara yang setara, sebagaimana pandangan publik partai? Ataukah partai ini menganut gagasan negara Islam di mana non-Muslim akan dilindungi namun sesungguhnya tidak setara? Bagaimana pandangan partai terhadap hukuman *hudud*? Apakah partai ini bercita-cita hal tersebut ditegakkan di masa yang akan datang? Atau apakah (sebagaimana dugaan saya) partai ini sudah cukup puas tidak terlalu banyak memikirkan pertanyaan-pertanyaan ini karena sekarang situasinya tidak relevan?

Perbandingan dengan partai-partai politik lainlah yang memunculkan dengan terang sisi posistif PK(S). Partai ini tidak terjangkit korupsi dan patrimonialisme yang menyedihkan seperti partai-partai lain (khususnya partai-partai besar); partai ini tidak bergantung pada loyalitas primordial namun pada kualitas dan gagasan-gagasan politik. Partai ini adalah satu-satunya partai yang secara konsisten menentang segala bentuk korupsi (dan tidak hanya korupsi di kalangan musuh-musuh politiknya). Dalam hal kesetiaan pada prosedur yang ada partai ini barangkali merupakan partai yang lebih konsisten mendukung demokrasi prosedural ketimbang kebanyakan partai saiangannya. Dalam tuntutannya atas kualitas anggota ketimbang kuantitas, partai ini cenderung tidak akan menjadi partai besar. Partai ini bisa memainkan peran yang mirip dengan Partai Sosialis Indonesia di era 1950-an yng tidak pernah menjadi bagian

[40] Dalam sebuah artikel baru yang membandingkan "gelombang demokratisasi ketiga," yang terutama berlangsung di negara-negara Katolik (di Amerika Latin, Filipina, dan Polandia) dengan situasi di negeri-negeri Islam, José Casanova (2001) tidak setuju dengan Samuel Huntington dan menolak arti penting faktor-faktor kebudayaan. Tradisi politik negara-negara Katolik tersebut tidak kurang otoritarian dan anti demokrasi ketimbang tradisi politik di negara-negara berpenduduk Muslim. Bagi mereka yang ingin menemukannya, Islam menyediakan banyak argumen yang mendukung keagenan (agency) manusia, tanggung jawab individu dan akuntabilitas, serta penghormatan pada yang lain sebagaimana dalam tradisi Kristen.

kelompok penguasa (kendati para individu anggotanya menjadi penasihat kebijakan yang berpengaruh), selalu bersuara kritis di pinggiran, dan berpengaruh karena kekuatan ide-ide serta konsistensi moralnya.[41]

Kesimpulan

Sejak jatuhnya Soeharto, LSM Indonesia, termasuk LSM-LSM Islam, bermunculan sampai pada derajat yang belum pernah terjadi sebelumnya. Krisis Asia, *krismon* (krisis moneter), *kristal* (krisis total), krisis multidimensi, atau apapun istilahnya hanya mendatangkan kemakmuran bagi dunia LSM, ketika lembaga-lembaga donor internasional mencari LSM sebagai mitra kerja untuk program-program pengembangan demokrasi dan penanggulangan krisis mereka. Peristiwa 11 September memunculkan prioritas-prioritas baru bagi lembaga-lembaga donor internasional, yang tecermin dalam peningkatan dukungan terhadap sejumlah kegiatan Muslim yang menampilkan alternatif terhadap Islam fundamentalis (kegiatan-kegiatan seperti Jaringan Islam Liberal). Sebagian kegiatan ini memang sudah pernah dilakukan, namun di dunia pasca peristiwa 11 September tersedia lebih banyak pendanaan bagi mereka. LSM-LSM Islam lebih bersemangat daripada sebelumnya dan terlibat dalam rentang kegiatan yang luas. Mereka tampak mengambil alih kembali sebagian ruang publik yang sejak 1990-an hampir didominasi oleh wacana kaum Islamis.

Kelompok-kelompok Islamis, yang banyak di antaranya ter-organisasi sebagai jama'ah, telah dibahas di atas sebagai tipe lain dari organisasi masyarakat sipil. Saya telah berupaya menyampaikan kesamaan dan perbedaan penting antara kelompok-kelompok ini dengan LSM. Pertalian transnasional kedua tipe organisasi ini—

41 Analisa optimis tentang PKS ini rampung ditulis pada tahun 2004. Dalam perkembangan berikutnya, partai ini mengalami pertumbuhan sangat cepat dan sebagai akibatnya mulai menujukkan kelemahan-kelemahan yang sama yang ada pada partai-partai lain.

pergerakan orang (misalnya untuk menuntut ilmu), gagasan, dan uang—sangat penting dalam pembentukan keduanya. Saat ini, arus uang dan orang dari Timur Tengah telah dikendalikan oleh negara, yang dalam jangka panjang bisa jadi lebih menguntungkan bagi aliran "liberal" dalam Islam Indonesia. Namun demikian, sebagian besar aktivisme Islamis yang *keras* beberapa tahun belakangan ini tampaknya dicukongi oleh kelompok elite lokal, bukan dari luar negeri. (Saya menunda penilaian mengenai sampai sejauh mana terorisme Jama'ah Islamiyah dikendalikan dan dibiayai oleh Timur Tengah.) Pengaruh Timur Tengah paling kuat terdapat pada level ide dan wacana publik. Konfrontasi yang kini terjadi antara Barat dan Islam tidak akan mengurangi pandangan dunia yang fundamentalis serta konspirasional sebagian besar penduduk Muslim dan bahkan mungkin akan memperkuatnya.

Organisasi massa besar, Muhammdiyah dan NU, menurut saya menjadi jantung umat Islam Indonesia yang kokoh dan pilar masyarakat sipil yang penting. Banyak anggota organisasi ini juga aktif dalam jaringan dan organisasi nonkeagamaan lain, menanamkan apa yang saya sebut (mengikuti Putnam) modal sosial yang "menjembatani". Toleransi dan moderasi telah lama menjadi ciri anggota-anggota arus utama kedua organisasi ini. Keduanya dengan tegas menentang isu-isu yang akan mengakibatkan polarisasi masyarakat yang lebih parah (seperti isu Piagam Jakarta). Namun, keduanya tidak selalu bersikap moderat. Di kedua organisasi tersebut juga ada pemimpin-pemimpin eselon kedua yang berupaya membangun karier mereka dengan daya tarik sentimen primordial dan memainkan kartu fundamentalis.

Partai Keadilan Sejahtera bahkan lebih "fundamentalis" pada intinya, namun karena berbagai alasan yang telah dijelaskan di atas saya percaya partai ini pada kenyataannya bisa memberi sumbangan pada demokratisasi (atau membela demokrasi yang rapuh dari kecenderungan-kecenderungan otoriter baru), alih-alih menjadi ancaman bagi demokratisasi. Bukan gagasan-gagasan partai tentang kedaulatan Tuhan versus kedaulatan manusia yang akan menentukan

kinerja demokrasi partai ini, tapi pada penerimaannya atas aturan main dan fakta bahwa partai ini merupakan organisasi rasional dan terasionalkan.

Bab 11

Pesantren Islamis dan Tradisionalis Dalam Indonesia Masa Kini

Seperti madrasah di India dan Pakistan, pesantren belakangan ini juga mendapat perhatian dari pihak luar karena dicurigai terlibat dalam aktivitas radikal dan mungkin juga terorisme. Pemerintah Indonesia tampaknya tidak punya kecurigaan semacam ini, terutama terhadap pesantren secara umum, namun pemerintah Filipina, Singapura, Australia dan AS, serta sejumlah besar wartawan internasional menunjukkan keprihatinan yang besar. Hal ini terutama berkaitan dengan kenyataan bahwa sejumlah tersangka terorisme yang menonjol sama-sama punya koneksi dengan salah satu pesantren di Jawa Tengah, PP Al-Mukmin di desa Ngruki dekat Solo atau dengan salah satu dari sedikit cabang pesantren ini.[1] Ustadz Abu Bakar Ba'asyir, yang merupakan salah satu pendiri pesantren ini di awal 1960-an dan kembali ke pesantren ini pada tahun 1999 setelah empat belas tahun menjadi pelarian di Malaysia, dituduh sebagai pimpinan spiritual gerakan bawah tanah yang dikenal dengan nama Jama'ah Islamiyah, yang diyakini aktif di seluruh Asia Tenggara dan telah melakukan banyak aksi terorisme di kawasan ini. Sejumlah pelaku bom Bali 12 Oktober 2002, yang menewaskan sekitar 200 jiwa, disangkut-pautkan dengan pesantren kecil di Jawa Timur yang diajar oleh beberapa lulusan Ngruki. Mereka semua sangat menghormati Ba'asyir sebagai

[1] Pesantren ini ditampilkan sebagai titik pusat jaringan Al-Qaeda Indonesia dalam laporan yang dibuat oleh Sidney Jones dari International Crisis Group, "Al-Qaeda in Southeast Asia: the case of the 'Ngruki network' in Indonesia" (Jones, 2002b). Laporan berikutnya dari penulis yang sama, "Jemaah Islamiyah in South East Asia: damaged but still dangerous" (Jones, 2003), mendata pesantren yang tampaknya memiliki hubungan dengan jaringan Jama'ah Islamiyah.

ulama yang paling alim dan ikhlas.

Bila diamati lebih cermat, hubungan pesantren ini dengan terorisme terlihat lebih lemah daripada yang dinyatakan. Selain itu, tak ada yang lebih menyesatkan ketimbang menyamakan pesantren-pesantren lain di Indonesia dengan Ngruki. PP Al-Mukmin dan segelintir pesantren cabangnya didirikan dengan tujuan menciptakan alternatif bagi pesantren "tradisional" yang telah ada sebelumnya. Para pendirinya adalah kaum reformis Islam yang sangat kritis terhadap tradisi pesantren. Kurikulum dan budaya umum pesantren ini jelas berbeda dengan mayoritas pesantren di Jawa atau Asia Tenggara secara keseluruhan. Pesantren Jawa dan lembaga serupa (surau, pondok, dayah) di belahan lain di Asia Tenggara adalah pusat kehidupan agama di pedesaan. Lembaga semacam ini cenderung berorientasi pada tradisi dan konservatif secara sosial, tonggak-tonggak kepercayaan dan praktik yang sangat ditentang oleh kaum reformis. Selain pesantren Ngruki terdapat beberapa upaya lain untuk mendirikan pesantren bertipe alternatif. Beberapa di antaranya terkait dengan gerakan reformis dalam Islam Indonesia, seperti Persis dan Muhammadiyah atau yang terkait dengan berbagai arus Islamis lain dalam tiga dekade terakhir. Yang paling mutakhir adalah gerakan Salafi yang terinspirasi Arab Saudi. Namun, secara umum gerakan reformis dikaitkan dengan tipe sekolah "modern" yang memberi penekanan besar terhadap mata pelajaran umum non agama yang berorientasi pada karier profesional sekuler.

Pada dasawarsa-dasawarsa awal kemerdekaan Indonesia, Islam arus utama lazimnya diwakili oleh sayap "modernis" dan "tradisionalis", dengan Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU) sebagai kendaraan organisasional utamanya.[2] "Kaum modernis" umumnya adalah golongan perkotaan dan kelas menengah atau menengah ke bawah, serta mengirim anak mereka ke sekolah modern,

[2] Istilah "modernis", sebagaimana umumnya digunakan di Indonesia, barangkali agak menyesatkan. Istilah ini mengacu pada semua ragam reformisme Islam, termasuk kaum skripturalis yang paling harfiah. Kajian klasiknya adalah: Noer, 1973.

sedangkan kaum "tradisionalis" sebagian besar adalah masyarakat pedesaan (atau kelas bawah perkotaan) dan menyekolahkan anaknya ke pesantren, tempat mereka belajar hukum Islam (fikih) dan Bahasa Arab namun tanpa atau dengan hanya sedikit mata pelajaran umum. Muhammadiyah, yang didirikan pada 1912, memusatkan sebagian besar energinya pada pendidikan dan kesejahteraan, mendirikan rumah sakit dan sekolah modern, yang dua-duanya mengikuti contoh misionaris Kristen. Dalam hal kepercayaan dan praktik keagamaan, Muhammadiyah adalah reformis dan sangat menentang ritual "sinkretis" seperti tahlilan dalam hal kematian serta ziarah kubur dan segala praktik lain yang tidak ada contohnya dalam Quran dan Hadis. Organisasi Nahdlatul Ulama didirikan pada 1926 justru untuk melindungi lembaga dan amalan yang diserang oleh kaum reformis dan saat itu terancam oleh penaklukan Saudi atas Mekah dan Madinah, dua pusat pengetahuan tradisional.[3] NU merupakan perkumpulan kiai yang memiliki banyak pengikut dan setelah kemerdekaan menjadi partai politik. Pada dekade 1950-an sebagian besar anggota aktifnya hanya berpendidikan pesantren, yang belum atau hanya memasukkan sedikit mata pelajaran umum, sehingga partai ini sangat mengalami kesulitan menemukan personel yang memenuhi syarat guna mengisi posisi dalam pemerintahan dan birokrasi yang menjadi hak organisasi ini karena jumlah anggotanya yang besar. Departemen Agama kemudian menjadi satu-satunya wilayah kekuasaan NU di Indonesia yang baru saja merdeka.

Muhammadiyah dan NU bersama bisa mengatasnamakan sekitar separuh umat Indonesia. Pada suatu survei nasional belum lama ini, 42 persen responden menunjukkan bahwa mereka merasa kurang lebih terwakili oleh NU, 12 persen oleh Muhammadiyah.[4] Rumusan pertanyaan-pertanyaan survei tersebut menunjukkan bahwa mereka yang mengidentikkan diri dengan NU lebih memaksudkan

[3] Bruinessen, 1995.

[4] Mujani dan Liddle, 2004.

pada sikap keagamaan ala NU ketimbang pada organisasinya semata, termasuk pada keterbukaan terhadap tradisi lokal (bahkan sinkretisme), fleksibilitas dan toleransi, sebagai lawan dari sikap keagamaan yang puritan dan lebih kaku, jika bukan fundamentalis, yang mereka hubungkan dengan Muhammadiyah. Di organisasi NU sendiri, pesantren tetap menjadi tiang kelembagaan utama, dan ulama pesantren-pesantren besar tetap menjadi otoritas tertinggi.

Pesantren Tradisional: Asal-usul dan Sejarah

Para sarjana kolonial Belanda cenderung menganggap pesantren sebagai keberlanjutan dari lembaga-lembaga pra-Islam: padepokan, komunitas mandala, atau pusat-pusat pengkajian teks agama Hindu dan Budha. Kendati bukan tidak mungkin keluarga-keluarga tertentu dan daerah-daerah tertentu mewakili keberlanjutan semacam itu, dan walaupun ada kesamaan yang jelas dalam hal fungsi—sejumlah pesantren juga merupakan pusat pelatihan mistis dan spiritual atau penyembuhan supernatural selain menjadi pusat pengkajian ilmu agama—tradisi pesantren sebagaimana dijumpai pada abad kedua puluh di Indonesia memiliki asal muasal yang lebih baru.

Islam mulai menyebar di kalangan penduduk lokal Jawa pada abad kelima belas. Dokumen paling awal yang menyinggung tentang sekolah kegamaan Islam sejauh ini adalah dokumen VOC pada tahun 1718, yang bersandar pada desas-desus mengenai pendirian "sekolah untuk orang saleh" di dekat Surabaya.[5] Pesantren tertua yang masih ada, di desa Tegalsari dekat Ponorogo Jawa Timur, didirikan pada akhir abad kedelapan belas.[6] Suatu survei tentang pendidikan lokal yang dilakukan oleh pemerintah Belanda pada 1819 nyaris tidak menemukan lembaga yang kemudian kita kenal sebagai pesantren. Pendidikan keagamaan tingkat dasar dilakukan secara informal di masjid atau rumah pribadi orang yang mempunyai pengetahuan

[5] Ricklefs, 2006, hlm. 89.

[6] Guillot, 1985.

agama sedikit lebih banyak ketimbang para tetangganya. Sejumlah murid tingkat lanjut, ungkap laporan tersebut, dikirim ke sekolah-sekolah di wilayah Madiun-Ponorogo (yang merupakan letak pesantren Tegalsari). Pada survei selanjutnya tahun 1831, disebutkan mengenai keberadaan sekolah-sekolah Islam sederhana di wilayah pantai seperti Cirebon, Semarang, dan Surabaya. Namun, hanya sedikit yang terletak di wilayah pedalaman. Jawa tampaknya belum penuh dengan pesantren ketika survei ini dilakukan, sangat berbeda dengan situasi satu abad kemudian.[7]

Sebagian besar pesantren tua prestisius yang kini masih ada baru berdiri pada akhir abad kesembilan belas, dan banyak pesantren bahkan tidak berumur setua itu.[8] Pendiri pesantren biasanya adalah orang-orang yang telah belajar bertahun-tahun di Mekah atau Kairo. Alih-alih meniru sekolah Hindu dan Budha, pesantren di akhir abad kesembilan belas dan awal abad kedua puluh ini tampaknya lebih mengacu pada lembaga-lembaga yang diakrabi oleh para pendiri mereka ketika belajar di tanah Arab: *halakah-halakah* di Masjidil Haram, Al-Azhar di Kairo yang memiliki asrama untuk murid-murid dari Asia Tenggara, *Riwaq al Jawa*, di antara asrama-asrama lain, dan terutama madrasah-madrasah lebih modern yang ada di Mekah saat itu. Madrasah semacam ini yang paling terkenal adalah Madrasah Saulatiyah, yang didirikan oleh orang-orang India pada 1874 dan diminati pula oleh para pelajar Indonesia. Pada tahun 1934, setelah suatu peristiwa yang melukai rasa kebangsaan mereka, orang-orang Indonesia keluar dari madrasah ini dan mendirikan sekolah sendiri, Darul Ulum Al-Diniyah, yang masih ada hingga saat ini dan menjadi kiblat pemikiran utama ulama-ulama tradisional Indonesia.

Sebagian pendiri pesantren-pesantren awal ini bisa jadi merupakan bagian dari keluarga yang telah mempunyai sejumlah wibawa keagamaan, anak-anak muda cerdas yang bisa pergi ke Mekah

---

7 Van der Chys, 1864; bdgk. Ricklefs, 2007, hal. 49-52.

8 Bukti historisnya diteliti dalam Bruinessen, 1994b.

berkat dukungan dana, serta yang lain lagi menopang diri melalui perdagangan. Pada pertengahan abad kedua puluh, dan barangkali lebih awal lagi, kita menjumpai ulama berbasis pesantren atau kiai menggabungkan diri ke dalam elit pedesaan yang mirip kasta, yang di dalamnya garis keturunan sama penting dengan pengetahuan. Anak-anak kiai bisa mendapatkan wibawa ayahnya tanpa memiliki pengetahuan; sementara anak-anak muda yang cerdas dan pintar namun berasal dari keturunan rendahan hanya bisa masuk ke dalam barisan itu dengan menikahi anak-anak perempuan kiai yang sudah mapan.

Metode pengajaran di pesantren Indonesia mengikuti metode pengajaran di Mekah dan Kairo. Reformasi pendidikan di pusat-pusat ini (dalam hal ruang kelas, penjenjangan, perubahan dalam kurikulum) perlahan menyebar dari sana ke pesantren Indonesia. Kurikulum di Indonesia sangat mirip dengan kurikulum di wilayah-wilayah lain yang mengikuti mazhab Syafi'i: didominasi oleh beberapa ikhtisar dasar ajaran Asy'ari dan kitab-kitab pegangan fikih mazhab Syafi'i. Hadis, yang sangat penting bagi kaum reformis Islam, nyaris tidak muncul dalam kurikulum pesantren hingga belakangan ini. Kalaupun hadis dipelajari, maka itu dalam bentuk kumpulan hadis seperti 'Empat puluh Hadis' Nawawi (hadis *Arba'in*) atau *Riyadus Shalihin*, yang banyak memberikan perhatian kepada amalan dan bakti. Tradisi pesantren sangat menghargai praktik peribadatan yang dikaitkan dengan pemujaan terhadap Nabi Muhammad serta ziarah makam, dan banyak guru pesantren terlibat dalam tarekat serta praktik pengobatan Islami. Seruan kaum reformis untuk kembali kepada Al-Qur'an dan hadis (untuk menggantikan taklid buta pada teks-teks fikih klasik) ditolak keras oleh dunia pesantren, namun akhirnya memberi pengaruh juga manakala pada abad kedua puluh kumpulan resmi hadis Bukhari dan Muslim serta semakin banyak tafsir Al-Qur'an dimasukkan ke dalam kurikulum banyak pesantren.[9]

[9] Mengenai kitab-kitab yang dipelajari di pesantren dan perubahan kurikulum, lihat: Bruinessen, 1990b. Ada persamaan yang sangat jelas dengan kurikulum madrasah-

Satu aspek penting dalam tradisi pesantren adalah penekanan pada penyebaran pengetahuan secara lisan, bahkan terhadap teks tertulis. Dalam model pengajaran tradisional, yang masih dijalankan di banyak pesantren, santri mempelajari kitab tertentu dengan guru tertentu pula. Setelah menyelesaikan kitab tersebut dia bisa pindah ke guru yang lain, di pesantren lain, untuk mempelajari kitab yang lain pula. Santri tersebut mungkin duduk melingkar bersama santri lain di sekitar guru yang membacakan kitab sementara para santri menirukan bacaan pada kitab yang mereka pegang sendiri. Sang guru sesekali berhenti untuk mengomentari suatu poin sintaksis atau kosa kata, namun dia jarang memberikan penafsiran kritis atau komentar mengenai relevansi dari teks yang dia baca. Dalam model yang lebih individual, santri sendiri yang membaca isi kitab dengan lantang sementara guru mendengarkan, memberi pertanyaan, dan mengomentari bacaannya. Guru maupun ajaran disikapi dengan rasa hormat yang teramat besar, sehingga diskusi kritis pun tak mungkin dilakukan. Santri menyadari bahwa dirinya tengah tersambung dengan guru-guru besar di masa lalu melalui *sanad* (rantai transmisi lisan) kitab yang dia pelajari, persis seperti pengikut tarekat Sufi yang mempunyai *silsilah* spiritual, menghubungkannya dengan pendiri tarekat, dan akhirnya pada Nabi melalui serentetan guru. Cinta dan bahkan pemujaan pada ulama masa silam adalah bagian penting dari tradisi pesantren. Setiap kali memungkinkan, orang diharap mengikuti contoh-contoh mereka, khususnya dalam hal pemikiran hukum Islam. Kaum reformis mengritik taklid, yakni kepatuhan buta terhadap ajaran ulama masa lalu, dan memproklamasikan kebutuhan penafsiran yang mandiri, ijtihad.[10] Namun, bagi kaum tradisionalis, fikih merupakan inti Islam, dan fikih tidaklah mungkin tanpa taklid, yaitu mengikuti aturan ulama-ulama besar masa lalu yang telah mengembangkan mazhab fikih Syafi'i.

madrasah Kurdi, sebagaimana dipaparkan dalam kajian Zeynelabidin Zinar (Zinar, 1998).

[10] Mengenai aspek-aspek tradisi pesantren ini, lihat juga Bruinessen, 1996b.

Perdebatan antara kaum reformis dan tradisionalis, yang kadang kala sangat panas, berkisar seputar isu seperti taklid, ritual bagi orang mati dan ziarah makam para wali, pengucapan teks-teks ibadah demi tujuan "magis", dan lain-lain. Kaum reformis juga mengkritik pendidikan pesantren karena penekanannya pada hafalan tanpa pemahaman kritis dan pengkajian teks pasca-klasik alih-alih mempelajari sumber aslinya, Al-Qur'an dan Hadis. Di bawah pengaruh kritik semacam itu dan tuntutan pasar tenaga kerja yang berubah, kebanyakan pesantren kemudian memasukkan pelbagai perubahan ke dalam kurikulum mereka pada abad kedua puluh. Dalam hal pelajaran kegamaan, hadis dan tafsir Al-Qur'an perlahan-lahan menempati posisi yang lebih menonjol. Banyak pesantren menambahkan pelajaran umum dan menyusun kurikulum mereka dalam jenjang-jenjang yang paralel dengan kurikulum pada sistem sekolah umum.

Di Indonesia, istilah madrasah merujuk pada sekolah keagamaan yang mempunyai jenjang kelas dan kurikulum standar yang kebanyakan berisi pelajaran umum. Madrasah-madrasah yang disupervisi pemerintah dengan 30 persen pelajaran agama dan 70 persen pelajaran umum menawarkan ijazah yang memberi peluang pekerjaan sebagai guru agama dan akses pada institut kajian agama negeri yang lebih tinggi (IAIN). Dengan demikian, madrasah memberi jalan menuju karier modern. Banyak pesantren telah menganut sistem madrasah di samping, dan kadang bahkan menggantikan, model pengajaran yang lebih tradisional sehingga pada tataran tertentu menjadi bagian dari sistem pendidikan nasional (meski bukan di bawah Departemen Pendidikan melainkan di bawah Departemen Agama).

Pesantren-pesantren yang tetap mempertahankan kurikulum dan metode pengajaran "tradisional" pada akhirnya dikenal dengan nama "Salaf" atau "Salafiyah", yang bisa diterjemahkan sebagai "jalan generasi terdahulu". Istilah ini belakangan menimbulkan kebingungan ketika gerakan Salafi yang diinspirasi Saudi dicurigai mengampanyekan

radikalisme tingkat tinggi.[11] Baik pesantren Salafiyah maupun gerakan Salafi menyebut diri mereka dengan merujuk pada *al-salaf al-salih*, "para pendahulu yang saleh", namun bagi yang disebut belakangan, salaf yang mereka maksud adalah tiga generasi pertama Muslim di masa Nabi sedangkan bagi yang disebut sebelumnya, salaf yang dimaksud adalah para ulama besar dari masa lalu ideal yang lebih baru. Dalam hal keyakinan dan praktik agama, mereka mewakili dua ekstrem yang berseberangan dalam Islam Indonesia.

Alternatif-alternatif Kaum Reformis terhadap Pesantren Tradisional[12]

Sebagaimana telah disampaikan sebelumnya, perkumpulan utama kaum reformis, Muhammadiyah, akhirnya paling dikenal karena sekolah modernnya, yang menawarkan kurikulum umum yang baik dengan relatif sedikit waktu dicurahkan untuk pelajaran agama. Siswa-siswa di sekolah ini tidak belajar bahasa Arab. Orang-orang Muhammadiyah menggembar-gemborkan tentang kembali kepada Al-Qur'an dan hadis namun sebagian besar hanya membaca Al-Qur'an dan hadis dari terjemahan—dan bacaan agama mereka sesungguhnya hanya terbatas pada para penulis reformis kontemporer. Muhammadiyah mendirikan beberapa madrasah untuk mendidik guru agama mereka sendiri, namun madrasah-madrasah tersebut tetap kurang dikenal. [13]

---

[11] Laporan ICG *Jemaah Islamiyah in South East Asia* (Jones, 2003) keliru melekatkan gagasan-gagasan puritan pada lembaga-lembaga tradisionalis, dengan melaporkan bahwa di antara lebih dari 14.000 pesantren pedesaan di Indonesia, sekitar 8.900 "mengajarkan prinsip-prinsip Salafi" (hal. 26). Seharusnya "menggunakan kurikulum dan metode pengajaran tradisional (Salafiyah)". Laporan tersebut mengasumsikan korelasi gerakan jihad dengan gagasan-gagasan Salafi, namun dengan tepat mengungkapkan bahwa hanya segelintir pesantren "memiliki keterkaitan dengan JI atau jihadisme radikal" dan bahkan di pesantren-pesantren yang sedikit itu, kebanyakan muridnya adalah"warga yang saleh dan taat hukum".

[12] Versi awal dari bagian berikut ini muncul dalam: Bruinessen, 2006.

[13] Yunus, 1979, hlm. 271-7. Namun demikian, jumlah madrasah dan pesantren yang berafiliasi dengan Muhammadiyah terus meningkat manakala organisasi ini

Upaya yang lebih menarik untuk menjembatani jurang antara sikap keagamaan Muhammadiyah dan pendidikan tradisional pesantren berujung pada "pesantren modern" di Gontor Jawa Timur, yang didirikan pada 1926. Gontor mengombinasikan kajian teks klasik dengan konsep pendidikan modern dan semangat reformis. Pesantren ini menjadi contoh dan model bagi sekolah-sekolah lain yang berorientasi reformis.[14] Para pendiri Gontor mendapat inspirasi tidak hanya dari melihat kecenderungan reformis di Mesir (Darul Ulum, tempat Abduh dan Rashid Rida telah mengajar) namun juga dari eksperimen yang lebih modernis di India, seperti perguruan tinggi Anglo-Muslim Aligarh, dan bahkan dari filosofi pendidikan Rabindranath Tagore serta eksperimen Santiniketannya. Metode didaktiknya adalah metode didaktik sekolah modern, yang siswanya diharuskan untuk berkomunikasi dalam bahasa Arab atau Inggris, dalam rangka melatih mereka agar menguasai bahasa-bahasa tersebut secara aktif. Materi pengajaran agama masih mencakup sejumlah teks fikih klasik, terutama *Bidayat Al-Mujtahid* karya Ibn Rusyd, yang membandingkan berbagai mazhab hukum. Pesantren Gontor dengan demikian secara ideologis menempatkan diri di antara NU dan Muhammadiyah. Sejumlah lulusannya menjadi guru di pesantren-pesantren NU, sementara yang lainnya mengajar di sekolah-sekolah Muhammadiyah. Beberapa lulusannya mendirikan pesantren sendiri yang mengikuti model Gontor, atau mereformasi pesantren yang sudah ada dengan dipandu pengalaman mereka di Gontor. Sejak 1960-an, Gontor telah mengembangkan hubungan erat dengan Liga Muslim Dunia (Rabitat al-Alam al-Islami) yang berbasis di Saudi.

Perkumpulan-perkumpulan reformis lainnya juga mendirikan sekolah agama yang mempunyai pengaruh lebih luas. Al Irsyad adalah gerakan reformasi agama dan sosial yang bergerak di kalangan komunitas Hadrami Indonesia, yang memisahkan diri dari

merasakan kebutuhan yang semakin besar akan orang-orang terdidik yang memiliki pengetahuan literatur Islam dan Arab.

[14] Castles, 1966; Saifullah, 1974; As`ad, 1996.

perkumpulan pendidikan Arab yang lebih konservatif, Jamiatul Khair. Madrasah Al Irsyad di Jakarta, yang didirikan pada 1913, mengajarkan kurikulum agama dan mata pelajaran umum hanya dalam bahasa Arab. Untuk itu, mereka mempekerjakan guru yang kebanyakan berasal dari Timur Tengah. Sekolah ini berorientasi pada reformisme Mesir. Selain teks fikih klasik, sekolah ini mengajarkan Al-Qur'an dan hadis, usul fikih, dan karya-karya Abduh serta para penulis modern lainnya. Mata pelajaran umum (di sekolah menengah) meliputi matematika, sejarah Arab, dan sejarah Eropa modern.[15] Banyak lulusan madrasah ini menyebarkan gagasan reformis dengan menjadi guru dan pendakwah di luar kalangan Hadrami di Indonesia.

Persatuan Islam atau Persis, yang didirikan di Bandung pada 1923, sejauh ini merupakan gerakan reformasi paling puritan di Indonesia dan ia mengembangkan sikap keagamaan yang dekat dengan Salafisme Saudi, kendati tidak jelas-jelas berada di bawah pengaruh Arab Saudi secara langsung. Tidak seperti Muhammdiyah, Persis tak terlalu berminat pada amal usaha kesejahteraan dan lebih berkonsentrasi pada upaya untuk "mengoreksi" praktik dan kepercayaan agama. Fatwa-fatwa pendirinya, A. Hassan, yang hanya mengacu pada Al-Qur'an dan hadis namun mencerminkan semangat rasional, juga mendapatkan pembaca antusias dari kalangan Muslim berpola pikir reformis di luar Persis. Persis mengelola sebuah sekolah ternama di Bandung, mirip sekolah Muhammadiyah namun dengan penekanan yang lebih keras terhadap Al-Qur'an dan hadis dalam mata pelajaran agama. Menjelang akhir masa kolonial, A. Hassan pindah ke Bangil Jawa Timur, dan di sana mendirikan sebuah pesantren (sekolah menengah) yang hanya mengajarkan ilmu agama. Untuk waktu yang lama, ini merupakan satu-satunya pesantren di Indonesia yang secara

[15] Yunus, 1979, hlm. 307-314. Pilihan Al Irsyad pada bahasa Arab sebagai bahasa pengajaran membuatnya tergantung pada buku teks dari Mesir, sehingga selama beberapa puluh tahun para siswanya membaca geografi dunia Arab dan tidak, atau hanya sedikit, membaca tentang Indonesia. Setelah kemerdekaan Indonesia, sejumlah mata pelajaran diajarkan dalam bahasa Indonesia. Mengenai Al Irsyad, lihat pula studi yang sangat bagus oleh Nathalie Mobini-Kesheh (1999).

sadar tidak menganut mazhab tertentu dan sangat berfokus pada kajian hadis.[16] Pesantren ini menjadi pusat pendidikan yang penting bagi guru-guru agama puritan garis keras.

Gerakan Kemerdekaan, Jihad, dan Darul Islam

Baik kaum reformis maupun tradisionalis umumnya mengambil sikap akomodatif terhadap pemerintah kolonial Belanda. Pendudukan Jepang selama Perang Dunia Kedua menciptakan perubahan penting. Jepang menjalankan suatu program politisasi serta indoktrinasi ulama Indonesia, dan mereka menciptakan organisasi payung yang di dalamnya semua perkumpulan Islam terwakili.[17] Beberapa hari setelah Jepang menyerah pada Agustus 1945, para pemimpin nasional Indonesia memproklamasikan kemerdekaan. Ketika tentara Sekutu pertama mendarat untuk mengambil alih kekuasaan atas negeri ini atas nama pemerintah kolonial sebelumnya, mereka tidak diterima. Ulama tertinggi NU menyatakan bahwa dalam situasi seperti itu jihad wajib, sebab pasukan non-Muslim berusaha menduduki wilayah Muslim yang sudah mendeklarasikan kemerdekaan (Resolusi Jihad NU, 22 Oktober 1945). Ulama-ulama dari organisasi lain, di seluruh negeri, mengikutinya dengan memberikan deklarasi jihad serupa. Dalam perjuangan kemerdekaan yang berlangsung setelahnya, para pemuda dengan latar belakang pesantren, yang mengorganisasi diri dalam milisi bernama Hizbullah dan Sabilillah, memainkan peranan yang menonjol.

Setelah empat tahun melangsungkan pertempuran sporadis, terjadilah perpecahan di kalangan Muslim pendukung gerakan kemerdekaan. Pada saat para pemimpin nasionalis, dalam perundingan dengan Belanda, menerima penarikan militer sementara dari wilayah Jawa Barat yang sangat strategis, unit-unit gerilya Muslim yang

---

[16] Mengenai Persis dan pesantrennya, lihat Federspiel, 2001. Bandingkan dengan ulasan saya mengenai buku ini dalam *International Journal of Middle East Studies 35* (2003), 171-173.

[17] Benda, 1958.

menolak untuk ditarik mendirikan pemerintahan darurat sendiri dengan nama Darul Islam. Setelah kemerdekaan diperoleh, Darul Islam menolak mengakui pemerintah sekuler di Jakarta, dan selama lebih dari satu dekade terus menguasai wilayah pegunungan di Jawa Barat dan berhasil menangkal semua upaya untuk menaklukkannya. Gerakan-gerakan pemberontakan di Aceh dan Sulawesi Selatan bergabung dengan Darul Islam.[18] Gerakan Darul Islam, yang juga menyebut diri sebagai Negara Islam Indonesia (NII), mempunyai pengadilan syariah sebagai lembaga utama nonmiliter. Para pemimpin politiknya adalah kaum Muslim reformis, namun khususnya di Jawa Barat kekuatan tempurnya kebanyakan diperoleh dari pesantren-pesantren tradisional. Pada awal 1960-an, gerakan ini akhirnya takluk dan para pemimpinnya menyerah atau terbunuh. Puluhan tahun kemudian, jelaslah bahwa Darul Islam ternyata terus hidup sebagai gerakan bawah tanah, dengan mempertahankan jaringan pendukung lama dan merekrut anggota baru.

Mulanya, Darul Islam Jawa Barat tampak menikmati dukungan yang cukup luas, namun setelah pemerintah Republik memperoleh kemerdekaan, kebanyakan pesantren di wilayah itu memilih berhubungan baik dengan pemerintah. Organisasi payung Islam buatan Jepang, Masyumi, bergabung dengan Republik sebagai partai politik. Pada tahun 1952, NU memisahkan diri dari Masyumi menjadi partai politik tersendiri, sehingga Masyumi menjadi partai yang sebagian besar (kendati tidak semata-mata) berisi kaum reformis Islam. Di dalam kedua partai, ini terdapat individu-individu yang dekat dengan Darul Islam, namun keduanya mendukung upaya pemerintah untuk menaklukkan Darul Islam.

Penggabungan ke Dalam Sistem Pendidikan Nasional

Dewasa ini banyak pesantren mengajarkan kurikulum pemerintah yang terdiri dari 70 persen mata pelajaran umum serta 30 persen mata

[18] Van Dijk, 1981; Dengel, 1986.

pelajaran agama dan serupa dengan sekolah agama negeri yang dikenal dengan nama madrasah. Pesantren bisa memberikan ijazah madrasah yang sama pada para lulusannya, selama mereka juga memberikan pelajaran agama yang lebih intensif. Hal ini dilakukan pada tingkat menengah atau lebih tinggi, kepada para siswa yang telah memiliki ijazah sekolah. Yang membedakan pesantren dengan madrasah negeri adalah bahwa pesantren merupakan milik swasta. Biasanya, pesantren dilengkapi asrama yang menjadi tempat tinggal sebagian besar siswanya, dan di sana mungkin lebih banyak diajarkan teks klasik secara tradisional di luar kurikulum madrasah negeri. Selain itu, kebanyakan pesantren berkonsentrasi pada siswa tingkat menengah dan atas. Madrasah Ibtidaiyah seperti sekolah dasar; Madrasah Tsanawiyah, dan Aliyah sejajar dengan SLTP dan SLTA. Sejumlah pesantren menawarkan tingkat pendidikan lebih tinggi yang disebut dengan *mu'allimin,* yaitu "pendidikan keguruan" atau *ma'had 'ali*, sebuah nama yang menunjukkan level perguruan tinggi.

Ijazah madrasah tidak memberi akses untuk memasuki universitas yang layak, namun setelah kemerdekaan Indonesia, didirikanlah Perguruan Tinggi Agama Islam yang bisa dimasuki oleh lulusan madrasah. Sejak dekade 1960-an jumlah lembaga semacam itu, yang saat itu disebut sebagai Institut Agama Islam Negeri (IAIN), terus meningkat pesat. Kini, ada satu IAIN di setiap ibu kota propinsi. Sebagai hasil dari kurikulum madrasah dan kesempatan yang diberikan oleh IAIN, sebagian besar pesantren masuk ke dalam sistem pendidikan nasional dan pada tataran yang sangat luas berada di bawah kendali pemerintah. Bagi sebagian besar masyarakat perkembangan ini membuka saluran mobilitas sosial. Pendidikan pesantren lebih murah ketimbang sekolah sekuler, baik swasta maupun negeri, dan bagi keluarga-keluarga tertentu belajar di sekolah agama secara kultural lebih bisa diterima daripada di sekolah yang berada dalam lingkungan nonagama. Banyak lulusan IAIN bekerja sebagai guru agama atau staf administrasi atau pegawai lain dalam birokrasi Departemen Agama (yang mengawasi seluruh pendidikan

agama, melangsungkan pernikahan, menjalankan pengadilan agama, mengelola ibadah haji, serta menyelenggarakan pengumpulan dan pembagian zakat). Selain itu, semakin banyak lulusan IAIN yang melanjutkan studi S2 ke universitas umum (kebanyakan dalam ilmu humaniora atau ilmu sosial) dan meniti karier di luar wilayah agama.

Keterlibatan dalam Pengembangan Komunitas dan Wacana-wacana Baru

Beberapa pesantren secara sadar menolak menganut kurikulum standar madrasah, dengan sejumlah alasan yang berbeda. Sebagian memilih untuk menawarkan kurikulum agama yang ketat, membaca teks-teks yang lebih sulit daripada yang dimungkinkan kurikulum standar—atau membaca teks agama yang berbeda sama sekali (non mazhab atau teks-teks Salafi). Pesantren yang lain tidak ingin lulusan mereka menjadi pegawai negeri dan memilih untuk mengajari mereka pengetahuan praktis. Pada tahun 1970-an dan 1980-an, sejumlah pesantren mencoba mengajarkan kecakapan bertani atau keterampilan teknis selain mata pelajaran agama. Pendekatan ini diprakarsai oleh "pesantren pertanian" Darul Fallah di Bogor, yang didirikan pada awal 1960 oleh aktivis lokal Masyumi namun segera ditutup beberapa waktu kemudian karena para pemimpinnya dipenjara bersama para politisi Masyumi lainnya, tetapi kemudian dibuka kembali pada 1967. Kurikulumnya meliputi keahlian praktis pertanian, teknologi baru, pelajaran teoretis yang terkait, serta keterampilan ekonomi yang dibutuhan untuk menjalankan usaha kecil pedesaan, selain 25 persen pelajaran ilmu agama. Pimpinan sekolah yang punya jaringan bagus ini mendapati banyak bantuan dari lembaga Barat yang tertarik untuk mendukung eksperimen tersebut. Para siswa datang dari seluruh Indonesia, barangkali juga tertarik oleh keterkaitan sekolah ini dengan para pemimpin Masyumi (terutama Mohamad Natsir) yang sangat dihormati.[19]

[19] Widodo, 1974.

Pesantren paling terkenal yang bereksperimen dengan pedesaan dan pengembangan masyarakat adalah Pesantren Pabelan dekat Yogyakarta, yang merupakan bagian dari "keluarga" Pesantren Gontor. Kiai pesantren ini bersikeras mengajarkan kemandirian pada siswanya dan menolak memberikan ijazah pada lulusannya untuk mencegah mereka hanya menjadi pegawai negeri. (Meskipun demikian, sejumlah lulusan Pabelan meraih sukses dalam karier akademis). Pabelan mengajarkan kurikulum pelajaran Islam yang solid, dengan penekanan kuat pada penguasaan bahasa Arab aktif, dan melengkapinya dengan pendidikan praktis mengenai kecakapan teknis dan pertanian yang bisa berguna ketika para siswa kembali ke desa mereka. Penulis ternama V.S. Naipaul, yang mengunjungi Pabelan dalam perjalananannya ke dunia Islam pada 1980, dengan pedas menanyakan apa gunanya mengajari anak desa menjadi anak desa.[20] Namun, para pengunjung lainnya, seperti Ivan Illich, bersikap jauh lebih positif mengenai pendidikan bertipe "alternatif" ini. Banyak aktivis sosial Indonesia percaya bahwa inilah tipe pendidikan yang tepat dan dibutuhkan untuk melahirkan pembangunan sejati bagi negeri ini dan bukan hanya pertumbuhan ekonomi yang gagal memberdayakan kaum miskin.[21]

Pada akhir 1970-an dan 1980-an, tumbuhlah kerjasama antara aktivis LSM berorientasi pembangunan dengan sejumlah pesantren, termasuk Pabelan, yang para kiainya menunjukkan dengan jelas komitmen sosial dan kepercayaan pada pembangunan dari bawah. Inspirasi kerjasama ini datang dari gerakan kemandirian India, dari eksperimen Paulo Freire yang mengajar kaum miskin Brazil dengan metode *conscientisation* (Pendidikan melalui penyadaran dan refleksi atas kondisi sosial), dan dari kritik radikal atas pendidikan mapan oleh para pemikir seperti Ivan Illich. Jelas bahwa para aktivis yang sangat terdidik dan memiliki koneksi internasionallah yang pertama kali menjumput gagasan-gagasan tersebut, namun pilihan mereka

[20] Naipaul, 1981.

[21] Rahardjo, 1986; Chirzin, 1981, 2007.

pada pesantren sebagai fokus kegiatan mereka sangat masuk akal. Dalam Orde Baru di bawah Soeharto, pemerintah menjalankan kebijakan depolitisasi penduduk pedesaaan (juga penduduk miskin kota) dan melarang partai politik serta semua bentuk perkumpulan untuk mendirikan cabang dan menjalankan aktivitas publik di wilayah pedesaan. Kota-kota kabupaten merupakan level lokal terendah yang diizinkan untuk aktivitas tersebut. Dengan demikian, praktis tidak mungkin bagi mereka untuk menggapai penduduk pedesaan. Pesantren benar-benar menjadi satu-satunya lembaga nonnegara yang sungguh-sungguh berfungsi di level akar rumput, yang menjadikan mereka menarik minat aktivis yang percaya pada pembangunan bawah-ke-atas (*bottom-up*) selain atau alih-alih kebijakan atas-ke-bawah (*top-down*) ala pemerintah.

Gagasan menggapai akar rumput melalui pesantren dan menjadikan lembaga tradisional ini sebagai kendaraan bagi pembangunan pedesaan dan pemberdayaan kaum miskin pertama kali disusun di LP3ES, LSM pembangunan yang didirikan oleh mantan aktivis mahasiswa yang berlatar belakang Islam reformis dan sosialis.[22] Dalam rangka mengidentifikasi pesantren-pesantren yang sesuai dan memperoleh akses ke pesantren, sejumlah orang dengan latar belakang NU direkrut untuk mengoordinasi program pesantren LP3ES. Mahasiswa-mahasiswa berkomitmen sosial dari Institut Teknologi Bandung, yang dilarang terlibat langsung dalam politik akibat aturan baru yang terbit setelah gelombang protes mahasiswa pada tahun 1978, bergabung dengan ihktiar tersebut, menjalankan berbagai prakarsa untuk memberikan teknologi tepat guna bagi kaum miskin pedesaan melalui pesantren. Lembaga-lembaga bantuan Barat—pertama Yayasan Friedrich Naumann milik Partai Liberal

[22] LP3ES adalah kependekan dari "Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial." Para pendirinya berafiliasi dengan Masyumi serta Partai Sosialis Indonesia, dua partai yang dilarang pada tahun-tahun terakhir Sukarno dan pada awalnya menyambut gembira Orde Baru serta kebijakan-kebijakan pembangunan pro-Barat.

Jerman, kemudian berbagai lembaga bantuan lainnya—mendukung ikhtiar tersebut dalam hal keuangan dan keahlian.[23] Orang-orang dengan latar belakang pesantren direkrut sebagai mediator. Perlahan-lahan lahirlah sebuah kelompok aktivis berpengalaman di dalam tubuh NU yang konservatif yang bertindak sebagai lobi yang semakin efektif bagi reorientasi organisasi tersebut.

Pada tahun 1984, Muktamar NU memutuskan bahwa "kegiatan sosial", yang berarti kerja pembangunan dan pemberian bantuan, akan menjadi prioritas utama organisasi ini, dan NU mendirikan sejumlah LSM terkait (Lakpesdam di Jakarta, dan lembaga sejenis di wilayah-wilayah) yang akan terlibat dalam kegiatan-kegiatan tersebut.[24] Dua dekade berikutnya menjadi saksi peningkatan tajam kegiatan LSM di pesantren dan sekitarnya, yang paling tidak menyediakan lapangan kerja dan berbagai macam kecakapan praktis bagi sejumlah besar lulusan pesantren. Banyak pesantren yang sebelumnya tertutup dan terisolasi kemudian terbuka pada dunia luar melalui kegiatan-kegiatan ini, memperluas wawasan para guru dan santri. Namun lebih sulit untuk menilai dampak kegiatan-kegiatan ini pada kesejahteraan kaum miskin pedesaan dan ada perbedaan pendapat mengenai keberhasilan ekonomi program ini.[25]

Masuknya pesantren ke dalam sistem pendidikan nasional memiliki dampak lain yang menarik: lahirnya kalangan intelektual muda Islam berlatar belakang pesantren yang dinamis dan meningkat dengan pesat, yang sembari belajar di IAIN terpapar oleh pengaruh intelektual lain termasuk ilmu sosial, filsafat, teologi pembebasan, dan Marxisme. Agak tumpang tindih dengan lingkungan aktivis LSM, kelompok anak muda yang tersebar ini, yang kadang disebut kaum "tradisionalis progresif", menjadi salah satu fenomena paling menarik

[23] Rahardjo (ed.), 1985; Ziemek, 1986.

[24] Bruinessen, 1994a.

[25] Mengenai penilaian usaha-usaha LSM di lingkungan pesantren, lihat: Bruinessen dan Wajidi, 2006.

dan mengejutkan di akhir 1980-an dan 1990-an.[26]

Islam Melawan Orde Baru

Perkembangan yang telah diuraikan di atas, sejauh ini berlangsung di wilayah paling nyata dalam spektrum keagamaan di kalangan kelompok dan individu terkemuka, yang bisa diterima oleh pemerintah Orde Baru dan yang secara prinsip setuju—meskipun kritis—terhadap kebijakan-kebijakan Orde Baru. Ada beberapa lingkaran lain yang lebih memusuhi rezim serta membenci pelbagai kebijakan rekayasa sosial dan keagamaannya. Ada dua kelompok besar yang menonjol. Kelompok pertama terdiri dari para mantan pemimpin Partai Masyumi yang kritis, yang merupakan kaum reformis Islam dalam hal pandangan kegamaan dan demokrat liberal dalam gaya politik. Partai ini berseberangan dengan Sukarno dalam hal gaya otoriter presiden tersebut. Para pemimpinnya pun terlibat pemberontakan daerah PRRI yang didukung Amerika pada akhir 1950-an, sehingga partai tersebut dibubarkan. Soeharto pun tidak pernah mengizinkan partai ini kembali muncul dan tidak percaya pada para pemimpin terkemukanya. Pemimpin yang paling terkenal di antara mereka adalah Mohamad Natsir. Natsir dan kawan-kawan mendirikan perkumpulan dakwah, Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), yang bertujuan mengubah masyarakat dan negara dengan mengubah sikap masing-masing orang, mengubah mereka menjadi Muslim yang lebih baik.

Kelompok lainnya, yang jauh lebih tak terlihat, terdiri dari jaringan aktivis Islam bawah tanah yang berusaha keras mengubah Indonesia menjadi negara Islam. Jaringan ini terdiri dari sisa-sisa gerakan Darul Islam, yang sejak tahun 1949 hingga 1962 menguasai sebagian wilayah Jawa Barat, Sulawesi Selatan, serta Aceh, dan sebagainya. Negara Islam Indonesia/Tentara Islam Indonesia (NII/TII) menentang pemerintah Republik Indonesia. Pada level

[26] Effendi, 2000; Ida, 2004; Bruinessen, 2008.

akar rumput, selalu ada hubungan erat antara pengikut Masyumi dengan pengikut Darul Islam, namun kepemimpinan keduanya selalu saling bertentangan. Masyumi menganggap Republik adalah sah dan Natsir pernah menjabat sebagai perdana menteri, sedangkan Darul Islam membenci dukungan politik Masyumi terhadap operasi militer yang bertujuan untuk menghancurkan mereka.

Darul Islam merupakan gerakan lokal dan tidak pernah memiliki kontak internasional yang layak disebutkan, sementara Masyumi lebih berorientasi internasional dan memiliki hubungan dengan partai-partai sejenis di negara Muslim lainnya. DDII pun membangun hubungan internasional erat, khususnya dengan Jazirah Arab. Ia menjadi mitra Indonesia terpilih bagi Rabita (Rabitat Al-'Alam Al-Islami) yang disponsori Saudi, di mana Mohamad Natsir menjadi anggota Dewan Pendiri dan wakil presiden dalam jangka waktu yang lama. DDII merupakan perantara bagi masuknya gagasan-gagasan Ikhwanul Muslimin Mesir (yang sebagian besar aktivisnya melarikan diri ke Arab Saudi dan negara-negara Teluk lain) ke Indonesia untuk pertama kalinya. DDII memublikasikan terjemahan sejumlah teks penting dan sangat berperan dalam memperkenalkan pelatihan moral dan mobilisasi ala Ikhwanul Muslimin di kampus-kampus universitas.[27] Kemudian, sejak akhir 1980-an dan seterusnya, DDII semakin berada dalam pengaruh Salafi (Wahabi).[28]

Pesantren di Gontor secara ideologis dekat dengan DDII. Sebagaimana DDII, Pesantren Gontor mengembangkan hubungan yang semakin erat dengan Rabita yang mungkin memberi sumbangsih pada meningkatnya sikap yang lebih "puritan" ketimbang pesantren lainya. Namun, tampaknya pimpinan DDII kecewa terhadap Gontor karena melahirkan alumni yang menganut pandangan kegamaan

[27] Husin, 1998; Hakiem dan Linrung, 1997; Bruinessen, 2002.

[28] Namun demikian, gerakan Salafi Indonesia yang muncul sebagai arus nyata pada tahun 1990-an tak banyak berutang pada DDII. Para pendirinya punya hubungan langsung dengan lingkaran Salafi di Arab Saudi dan Kuwait. Lihat kajian Noorhaidi Hasan tentang madrasah-madrasah Salafi: Hasan, 2008, 2010.

lebih liberal dan sikap politik yang lebih akomodatif daripada harapan DDII—Nurcholish Madjid, yang pada tahun 1970 menyerukan sekularisasi dan menentang gagasan partai Islam, merupakan contoh yang paling menonjol.[29]

DDII memelihara hubungan erat dengan "pesantren pertanian" Darul Fallah di Bogor, yang kiai pemimpinnya, Sholeh Iskandar, selalu menjadi pendukung loyal Masyumi dan sosok berpandangan moderat yang sangat dicintai dan dihormati oleh penduduk di wilayah tersebut. Sebagaimana kebanyakan kiai Jawa Barat lain, Sholeh Iskandar memilih untuk tetap berada di Masyumi ketika organisasi Nahdlatul Ulama dengan semua kiai Jawa Tengah dan Jawa Timur memisahkan diri dari Masyumi dan mendirikan partai tersendiri. Pada tahun 1972, Sholeh Iskandar dan segelintir kiai Jawa Barat lain yang merupakan loyalis Masyumi menggabungkan kekuatan untuk mendirikan perkumpulan pesantren, BKSPP (Badan Kerjasama Pondok Pesantren), tempat sejumlah pesantren di Jawa Barat menggabungkan diri. Kebanyakan anggota BKSPP adalah tradisionalis dalam hal keagamaan namun aktif di Masyumi sebelum dan sesudah Masyumi dibubarkan. BKSPP pun umumnya diangggap banyak orang sebagai organisasi Masyumi meski tidak berafiliasi resmi. Di bawah kepemimpinan Sholeh Iskandar, BKSPP berupaya memodernisasi manajemen dan metode pendidikan pesantren-pesantren anggotanya serta memasukkan mata pelajaran modern yang bermanfaat ke dalam kurikulum. Sejak Sholeh Iskandar wafat (1992), organisasi ini pelan-pelan bergeser menuju pandangan keagamaan yang lebih puritan dan menarik perhatian dengan pernyataan-pernyataan anti liberal.[30]

DDII juga memainkan peran aktif dalam pendirian beberapa pesantren yang secara tegas berbeda dengan lembaga-lembaga tradisionalis dan memberi penekanan terhadap pemikiran reformis

---

[29] Lihat pembahasan mengenai hal ini dalam: Hassan, 1982; bandingkan: Johns, 1987.

[30] M. Syafii Anwar dkk., "The perception of pesantren communities in West Java towards secularism, pluralism and liberalism", Laporan riset, Jakarta: ICIP, 2005.

atau Salafi. Salah satu di antaranya adalah pesantren Ulil Albab di Bogor (didirikan pada tahun 1987). Pesantren ini diperuntukkan khususnya bagi para mahasiswa di universitas pertanian kota itu dan mempunyai ambisi memproduksi intelektual Muslim teladan. Prakarsa DDII sebelumnya, yang menyasar publik yang lebih sederhana, didirikan di Solo Jawa Tengah, benteng sinkretisme Jawa. Pesantren ini, Al-Mukmin, menjadi lebih dikenal dengan nama desa di pinggiran Solo tempat pesantren ini dipindahkan setelah beberapa waktu, Ngruki.

Pesantren Ngruki

Pesantren Al-Mukmin (Al-Mu'min) didirikan pada tahun 1972 oleh ketua DDII cabang Jawa Tengah, Abdullah Sungkar.[31] Salah seorang pendiri lainnya adalah lulusan Gontor bernama Abu Bakar Ba'asyir, yang terus menjadi mitra terdekat Sungkar hingga seperempat abad kemudian dan menjadi penggantinya setelah dia meninggal dunia pada tahun 1999. Al-Mukmin bertujuan memadukan aspek terbaik dari dua model, Gontor untuk pengajaran bahasa Arabnya dan pesantren Persis di Bangil untuk pengajaran syariahnya. Fikih klasik, yang merupakan inti kurikulum pesantren tradisional dan juga bagian utama dari kurikulum Gontor, di Ngruki, sebagaimana di Bangil, digantikan oleh pelajaran Al-Qur'an dan hadis.[32] Sungkar, Ba'asyir, dan rekan-rekannya sangat keras menentang rezim Soeharto, yang mereka anggap anti-Islam. Mereka sangat terpengaruh oleh pemikiran Ikhwanul Muslimin. Pengaruh ini pada tataran tertentu tercermin dalam pelajaran sejarah dan doktrin Islam di pesantren tersebut. Kurikulumnya memuat sejumlah materi yang berhubungan

[31] Sejarah pesantren ini diuraikan dalam: Assegaff, 1995; Qodir, 2003; Soepriyadi, 2003.

[32] Kurikulumnya memasukkan tafsir reformis Mesir Maraghi dan karya-karya mengenai hadis oleh Ibn Hajar al-'Asqalani dan M.b Ali al-Shawkani (Qodir, 2003, hlm. 52-3). Kendati bukan bagian dari kurikulum pesantren tradisional, karya-karya ini diajarkan di banyak pesantren yang lebih terinspirasi gagasan reformis.

dengan Ikhwanul Muslimin dan Salafi.[33] Pengaruh Ikhwanul Muslimin menampakkan diri terutama pada pelatihan ideologi dan aktivisme sembunyi-sembunyi yang mereka lakukan dalam jaringan kontak di luar pesantren.

Sungkar merupakan anggota aktif jaringan pemuda masjid, Badan Komunikasi Remaja Masjid (BKRM). Di dalamnya, terlibat sebagian pendakwah paling radikal di masa itu, yang kebanyakan memiliki kontak dengan Darul Islam. Pada tahun 1976, Sungkar dan Ba'asyir bergabung dengan Darul Islam bawah tanah dan menjadi semakin aktif dalam memobilisasi kaum radikal di luar pesantren. Dengan menggunakan model organisasi Ikhwanul Muslim Mesir, mereka membuat struktur sel bawah tanah (*usrah*), yang anggotanya direkrut dari kalangan aktivis masjid radikal yang paling berdedikasi, juga dari kalangan preman kampung dan penjahat kelas teri.[34] Organisasi bawah tanah ini juga secara longgar disebut sebagai Jama'ah Islamiyah, sebuah nama yang kemudian memperoleh reputasi buruk. Hubungannya dengan pesantren Ngruki tidak sangat erat. Sejumlah santri yang lebih serius di Ngruki juga direkrut ke dalam gerakan usrah, dan beberapa alumni memainkan peran dalam memperluas jaringan usrah ke daerah lain.

Sungkar dan Ba'asyir secara terbuka menentang ideologi negara

---

[33] Daftar kitab yang diajarkan di Ngruki pada pertengahan 1990-an (dalam Qodir 2003, hlm. 52) mencakup *Jundullah* (Tentara Tuhan, sebuah kitab yang menegaskan bahwa mendirikan negara yang berdasar pada hukum Tuhan adalam kewajiban bagi kaum Muslim) karya pemimpin Ikhwan Suriah Sa'id Hawwa sebagai salah satu buku teks untuk pengajaran. Teks penting lainnya adalah karya penulis Salafi M Said al-Qahtani *Al-wala' wal-bara' fi'l-islâm* [*Loyalitas dan Antiloyalitas dalam Islam*], yang mengingatkan santri untuk tidak berteman dengan non-Muslim atau bahkan sesama Muslim yang memiliki pandangan lain. Seorang mantan santri mengingat perintah moral Al-walâ' wal-barâ' ini sebagai inti pendisiplinan di Ngruki (Soepriyadi, 2003, hlm 24-25). Teks-teks semacam ini tidak akan dijumpai di pesantren yang lebih tradisional, atau di kebanyakan pesantren reformis.

[34] Studi terbaik yang pernah dipublikasikan mengenai jaringan Usrah adalah: Abdul Syukur, 2003. Sebuah tinjauan awal, yang didasarkan pada dokumen pengadilan terhadap anggota Usrah yang tertangkap, adalah: Tapol, 1987. Ada informasi yang sangat berguna dalam tesis karya lulusan Ngruki: Nursalim, 2001. Lihat juga Bruinessen, 2002 dan Jones, 2002b.

Pancasila dan menyerukan boikot pada pemilu 1977 karena calon Muslim yang baik—mantan politisi Masyumi, Natsir dan Roem—tidak diizinkan ikut serta. Mereka ditangkap atas tuduhan subversi dan menghabiskan empat tahun di balik jeruji penjara. Selama beberapa tahun kemudian Sungkar lebih banyak tinggal di Jakarta, tempat dia mengorganisasi NII—kelompok-kelompok usrah. Ketika pada tahun 1985 polisi menutup jaringan tersebut, dia dan Ba'asyir lari ke Malaysia untuk menghindari penangkapan.

Pada sekitar kurun waktu inilah untuk pertama kalinya Sungkar mengirimkan beberapa pengikutnya ke Pakistan untuk ikut ambil bagian dalam jihad Afghanistan dan memperoleh pengalaman gerilya. Selama beberapa tahun berikutnya, beberapa ratus pengikutnya memperoleh pelatihan gerilya di Afghanistan dan kemudian, ketika jihad Afghanistan usai, mereka pergi ke Filipina Selatan.[35] Di awal 1990-an Sungkar dan Ba'asyir berpisah dengan pimpinan Darul Islam, sebagian karena persaingan pribadi, sebagian lagi karena alasan keagamaan: orientasi Salafi mereka tidak cocok dengan praktik mistis-magis yang dilakukan pimpinan Darul Islam. Organisasi yang dikonsolidasi Sungkar di bawah komandonya sendiri lantas dikenal dengan nama Jama'ah Islamiyah (JI) dan, seperti gerakan Darul Islam (DI), berusaha mendirikan negara Islam di Asia Tenggara.

Sebagian besar dari masa lima belas tahun yang dia habiskan selama di Malaysia, Ba'asyir lewatkan dengan hidup miskin sebagai guru keliling dan penjual madu dan obat-obatan. Pada tahun 1990-an dia mendirikan pesantren sederhana, Luqmanul Hakiem, di Johor. Secara garis besar, Sungkar selalu merupakan seorang aktivis, sementara Ba'asyir seorang ustadz dan da'i (kendati da'i yang radikal). Keduanya kembali ke Indonesia setelah tumbangnya Soeharto pada 1998. Sungkar meninggal di awal 1999 lalu. Ba'asyir menggantikannya sebagai imam jaringan JI, meski barangkali bukan pemimpin dalam segala bidang. Dia kembali ke Ngruki dan mulai

[35] Nursalim, 2001. Ulasan rinci mengenai para pengikut Sungkar yang pergi ke Pakistan selama 1980-an diuraikan dalam: Jones, 2003.

mengajar di pesantren lagi. Pada Agustus 2000, ketika berbagai faksi bawah tanah DI mendirikan organisasi legal, Majelis Mujahidin, Ba'asyir terpilih sebagai amir, pemimpin politik dan agama organisasi ini. Faksi-faksi DI lain menolak bergabung dengan Majelis Mujahidin dan memilih untuk tetap bergerak di bawah tanah. Sahabat dan rekan sejawat Ba'asyir bersikukuh bahwa teroris-teroris pelaku berbagai aksi kekerasan yang dilekatkan pada Jama'ah Islamiyah adalah anggota faksi terpisah dan tidak berada di bawah komandonya.[36]

Baik Sungkar maupun Ba'asyir merupakan sumber rasa bangga sekaligus malu pesantren Ngruki. Reputasi radikal mereka tidak menguntungkan bagi hubungan pesantren dengan pemerintah lokal dan hal itu menjadi penghambat untuk mendapatkan murid dari luar lingkungan yang memahami dan mendukung politik kedua guru tersebut. Namun demikian, sejumlah guru yang masih berada di pesantren itu memiliki gagasan yang sama, dan pesantren itu mempertahankan kontak dengan mereka selama bertahun-tahun melalui kunjungan para murid serta lulusanya. Laporan International Crisis Group menekankan arti penting Ngruki dalam jaringan Jama'ah Islamiyah, namun banyak aktvis JI yang terlibat dalam aksi kekerasan, dan bahkan sejumlah sahabat Ba'asyir serta Sungkar yang paling setia dan paling lama, bukanlah alumni Ngruki. Ada indikasi bahwa aktivis-aktivis JI pertama kali direkrut ketika sedang belajar di Ngruki, namun maksud rekrutmen tersebut tidak sepenuhnya jelas.[37]

---

[36] Salah seorang juru bicara Ba'asyir, Fauzan Al-Anshari, menegaskan bahwa sementara para pengikut Sungkar mengucapkan sumpah setia (baiat) kepada Sungkar, tidak ada yang melakukan hal serupa pada Ba'asyir (wawancara, Jakarta 16 Maret 2004). Tak banyak diragukan lagi bahwa Ba'asyir menyetujui jihad di Maluku untuk membela kaum Muslim setempat, tetapi rekan-rekannya menegaskan bahwa sebagian Jama'ah Islamiyah, yang dipimpin oleh Hambali, menempuh jalan tersendiri setelah dalam suatu pertemuan Ba'asyir menolak kekerasan terhadap kelompok sipil (beragam wawancara).

[37] Salah satu informan saya adalah mantan santri Al-Mukmin, yang direkrut masuk NII oleh seniornya—bukan oleh guru!—pada 1993, ketika Sungkar dan Ba'asyir tinggal di Malaysia. Pengunjung lain yang kerap mendatangi pesantren ini memberi tahu saya bahwa santri-santri yang berpotensi dipilih untuk diberi perlakuan khusus. Mereka dibangunkan tengah malam dan disuruh melakukan shalat malam, kemudian diberi arahan khusus, yang barangkali bersifat kegamaan tetapi rahasia.

Dibandingkan dengan banyak pesantren lain, Al-Mukmin adalah pesantren miskin dan para gurunya menjalani hidup yang susah, mengais sedikit penghasilan sampingan sebagai da'i. Kebanyakan siswanya berasal dari keluarga yang tidak mampu membayar ongkos mahal. Pesantren ini tampaknya mempunyai sedikit pendukung yang kaya. Karena reputasinya yang radikal, tak banyak orang yang mau diketahui mendukung pesantren ini secara finansial. Pesantren ini memelihara jaringan alumninya secara cermat, karena melalui jaringan inilah murid baru bisa direkrut. Beberapa alumninya sendiri telah mendirikan, atau bergabung dengan, pesantren-pesantren kecil. Ada jaringan sederhana pesantren kecil yang memiliki hubungan dengan Ngruki dan tampak memiliki nilai yang sama serta penafsiran militan yang sama pula atas Islam. Salah satu dari pesantren ini, PP Al-Islam di Lamongan, Jawa Timur, tiba-tiba memperoleh reputasi buruk karena tiga orang pengebom Bali adalah kakak-beradik pendiri pesantren ini. Salah satu dari ketiga orang ini, Mukhlas, alias Ali Gufron, adalah lulusan Ngruki (tidak seperti saudaranya yang memimpin PP Al-Islam). Namun barangkali yang lebih relevan adalah fakta bahwa Mukhlas juga merupakan veteran Afghanistan dan telah menghabiskan waktu bertahun-tahun di Malaysia serta mengajar di pesantren Ba'asyir, Luqmanul Hakiem, bersama para veteran Afghanistan lainnya. Dua saudara lainnya bergabung dengannya di Malaysia sebagai TKI.

Dalam operasi terhadap sel Jama'ah Islamiyah di Jawa Tengah, polisi mendapatkan dokumen menarik yang menunjukkan bahwa organisasi ini berupaya membangun kontak dengan pesantren-pesantren di seluruh wilayah itu untuk melakukan propaganda dan rekrutmen tetapi tidak berhasil. Dokumen ini berupa daftar panjang pesantren dan guru agama, dengan keterangan orientasi serta afiliasi kegamaan mereka, jumlah pengikut, dan apakah JI punya 'akses" ke sana pada 1999 (yakni sebelum nama JI dikaitkan dengan gelombang

aksi terorisme sesudah itu).[38] Kontak-kontak ini kebanyakan dengan guru perseorangan yang tidak memiliki pesantren atau sekolah sendiri. Sebagian besar pesantren yang berafiliasi dengan NU atau Muhammadiyah "tidak dapat diakses".

Jaringan Hidayatullah

Laporan ICG tahun 2003 menyebutkan keterlibatan sejumlah pesantren lain dalam Jama'ah Islamiyah, yang dikenal dengan "Jaringan Hidayatullah." Orang-orang yang diduga sebagai aktivis JI pernah tinggal dalam waktu singkat di pesantren-pesantren dalam jaringan ini.[39] Pesantren Hidayatullah di Balikpapan Kalimantan Timur tak pelak lagi merupakan lembaga yang menarik dan sangat sukses. Induk pesantren ini secara resmi didirikan pada 1973 oleh Abdullah Said, mantan aktivis DI dan rekan sejawat pemimpin gerakan Darul Islam di Sulawesi Selatan, Kahar Muzakkar. Pesantren ini mengajarkan Islam reformis yang puritan dengan penekanan kuat pada Al-Qur'an dan hadis.

Hidayatullah segera saja menjadi lebih dari sekadar pesantren biasa; pesantren ini menyelenggarakan serangkaian luas kegiatan sosial dan ekonomi di kalangan masyarakat yang hidup di sekitar pesantren. Dampak positif kegiatan pesantren Hidayatullah di bidang pelestarian lingkungan hidup juga diakui oleh pemerintah, dan pada 1984 Hidayatullah diberikan penghargaan trophy Kalpataru oleh Soeharto.[40] Alumninya mendirikan semakin banyak cabang Pesantren Hidayatullah di berbagai wilayah Nusantara. Belakangan,

---

[38] 'Daftar Kiai/Ulama/Tokoh Masyarakat di Wilayah Wakalah Jawa Wustho (Jawwus) Bulan Robi'ul Akhir 1420 H / Juli 1999'. Salinan yang diperoleh International Crisis Group; bagian dari serangkaian dokumen pengadilan yang salinannya disimpan di perpustakaan Australian National University (Canberra) dan KITLV (Leiden).

[39] Jones, 2003, hlm. 26-27, yang diulang di berbagai laporan lainnya tanpa kritik.

[40] Paragraf-paragraf selanjutnya banyak diambil dari profil Hidayatullah di jurnal dan website mereka sendiri www.hidayatullah.com/ dan http://id.wikipedia.org/wiki/Hidayatullah.

jaringan Hidayatullah telah berubah menjadi perkumpulan nasional resmi, dengan cabang di hampir 200 kabupaten di seluruh penjuru negeri. Jaringan ini sangat erat terkait dengan diaspora Bugis—orang-orang Bugis adalah suku pelaut dari Sulawesi Selatan, dan terdapat komunitas Bugis di seluruh Nusantara. "Anak" atau cabang pesantren didirikan di mana pun ada komunitas Bugis, dari Aceh hingga Papua (tetapi banyak orang non Bugis juga melibatkan diri). Jaringan ini tampaknya juga punya hubungan dengan sisa-sisa jaringan Darul Islam Sulawesi Selatan, namun barangkali hubungan ini lebih pada soal simpati ketimbang keterkaitan organisasi yang nyata.

Pesantren ini memperoleh kemasyhuran melalui majalah yang diterbitkannya sejak tahun 1988, *Suara Hidayatullah*, yang pada puncaknya mencapai peredaran sebanyak 52.000 eksemplar. Majalah ini seperti buletin gerakan Islamis internasional; militan, menyajikan informasi mengenai semua jihad yang tengah berlangsung di dunia, sangat anti Yahudi dan anti Kristen, serta memuat wawancara dan artikel yang simpatik dengan semua kelompok radikal Islam di negeri ini. Hidayatullah punya kesadaran misi yang kuat; ia melatih da'i-da'i untuk menyebarkan pesan Islam reformis kepada kaum non-Muslim dan Abangan maupun tradisionalis di sudut-sudut yang jauh di Nusantara.

Meskipun memiliki asal-usul DI dan nada Islamis militan dalam publikasinya, jaringan pesantren Hidayatullah sejak awal pendiriannya berusaha memelihara hubungan yang sangat baik dengan pemerintah, dan terus-menerus menjadi penerima bantuan pemerintah. Induk pesantren ini di Balikpapan secara resmi dibuka oleh Menteri Agama saat itu, A. Mukti Ali. Satu dekade berikutnya, pesantren ini mendapatkan anugerah prestisius dari pemerintah, penghargaan Kalpataru atas pelestarian lingkungan, yang diberikan oleh Presiden Soeharto sendiri. Setelah itu, pengganti Soeharto, Presiden Habibie dan Wakil Presiden Megawati, Hamzah Haz, juga melakukan kunjungan resmi ke pesantren ini. Pesantren ini kerap menerima kunjungan dari luar negeri. Pada tahun 1999 pesantren ini

diberi konsesi hutan yang sangat luas di Kalimantan, sebagai salah satu dari segelintir pesantren yang mendapat perlakuan istimewa semacam itu.[41] Pada 2001, Menteri Agama menunjuk Hidayatullah sebagai salah satu lembaga yang diberi wewenang untuk mengumpulkan dan membagikan zakat dalam skala nasional.

Pesantren Al-Zaytun

Survei mengenai pesantren dengan jaringan Islamis tidaklah lengkap tanpa menyebut pesantren Al-Zaytun di Haurgeulis, Kabupaten Indramayu (Jawa Barat), yang telah menjadi pokok kontroversi selama beberapa tahun terakhir, karena aksesnya pada sumber daya yang seperti tak terbatas, karena tuduhan kepercayaan dan praktik sesat, serta karena dugaan hubungannya dengan jaringan bawah tanah DI dan organisasi intelijen negara.

PP Al Zaytun menarik perhatian begitu besar karena arsitekturnya yang mentereng, modern, dan megah serta ambisi megalomania pendirinya, lulusan Gontor dan alumni IAIN bernama AS (Abdussalam) Panji Gumilang. Bangunannya mulai didirikan pada akhir era Soeharto, dan pesantren ini secara resmi dibuka oleh pengganti Soeharto, Habibie, pada 1999. Sejak itu pesantren ini kerap menerima kunjungan para pejabat tinggi, yang biasanya memujinya sebagai simbol kemajuan Islam Indonesia. Pesantren ini tampak lebih kaya dan modern dibandingkan kebanyakan kampus universitas, dengan rumah asrama berlantai lima yang menampung 1500 santri di setiap lantainya (sudah terbangun empat asrama, dan akan dibangun enam lagi), serta masjid yang baru dibangun yang akan mempunyai enam lantai dan berkapasitas 150.000 orang. Pesantren ini memiliki tanah yang sangat luas, ternak sapi, dan unggas, serta menyelenggarakan berbagai kegiatan ekonomi lain, menyediakan pelatihan kerja untuk para santrinya.[42]

---

[41] Dilaporkan oleh Margot Cohen, "Faith in the Forest", Far Eastern Economic Review, 27 Januari 2000.

[42] Lihat penjelasan mereka sendiri di: www.tokohindonesia.com/ensiklopedi/a/

Gaya mewah pesantren ini menimbulkan banyak spekulasi mengenai asal-ususl kekayaannya, dan dua sumber yang bertentangan sering disebut-sebut: keluarga Soeharto dan gerakan Darul Islam. Meskipun terlihat aneh, pesantren ini menikmati simpati hangat dan sokongan dari banyak anggota elit politik, baik di bawah pemerintahan Soeharto maupun para penggantinya. Pesantren ini tampaknya juga terkait erat dengan salah satu sayap Darul Islam, Komando Wilayah IX (KW9).

KW9 adalah sebuah jaringan di daerah Banten dan Jakarta yang terpisah dari DI awal. Jaringan ini didirikan oleh para pemimpin DI yang menyerah pada tentara di tahun 1962 dan kemudian bekerja sama dengan pejabat intelijen negara dalam berbagai operasi rahasia. KW9 bisa beroperasi relatif bebas, merekrut anggota baru, dan mengumpulkan uang dengan berbagai cara termasuk—diduga—perampokan dan pemerasan. Pada 1990-an, seseorang bernama Abu Toto, yang tampaknya tidak lain adalah Panji Gumilang, muncul sebagai komandan KW9 dan memberi pijakan yang lebih solid pada organisasi ini dalam hal keuangan dan keanggotaan. Sesaat setelah pembukaan resmi pesantren ini, muncullah banjir publikasi, kebanyakan dari para penulis Islamis, yang mencela Panji Gumilang karena kegiatan pengumpulan dananya yang meragukan, penyimpangannya dari cita-cita DI yang asli, serta kolusinya dengan elemen-elemen aparat negara yang curang, juga karena mempromosikan pandangan dan praktik sesat kepada para pengikutnya.[43] Para anggota KW9 kabarnya diajari

abdussalam/index.shtml, yang memberi penekanan pada kemodernan pesantren dan hubungan baiknya dengan para elit politik di Jakarta, menyebut khususnya politikus Orde Baru yang bisa bertahan di era pasca-Soeharto. Dua aula utama di pesantren ini diberi nama Soeharto dan Sukarno (nama terakhir ini didedikasikan pada masa kepresidenan Megawati); ada juga bangunan yang diberi nama politisi Golkar Akbar Tanjung dan Agung Laksono, menunjukkan sokongan dan perlindungan.

[43] Al Chaidar, seorang mantan aktivis di dalam struktur KW9 dan kemudian lebih dekat dengan sayap lain DI, menulis pengaduan pertama: Chaidar, 2000. Aktivis Islamis Umar Abduh mempublikasikan tidak kurang dari tiga buku yang menentang Panji Gumilang dan pesantrennya: Abduh, 2001a, 2001b, 2002. Gambar video mengenai suatu kunjungan ke pesantren oleh kepala Badan Intelijen Negara (BIN), Hendropriyono,

penafsiran aneh atas Al-Qur'an dan tidak diwajibkan sholat secara teratur maupun menghindari minuman beralkohol. Namun pada saat yang sama, orang-orang di luar komunitas mereka dinyatakan sebagai kaum kafir yang boleh diambil harta bendanya. Komunitas ini membandingkan dirinya dengan para pengikut Nabi di Mekah, sebelum pendirian negara Islam pertama di Madinah. Pada fase ini, menurut mereka, kaum Muslim pertama menghadapi kaum kafir yang berkuasa dan tujuan pertama mereka adalah bertahan hidup sebagai sebuah komunitas. Kewajiban dan larangan resmi syariah belum ditegakkan di Mekah. KW9 juga menunda pelaksanaannya sampai negara Islam terwujud. Namun para anggota harus berkorban demi gerakan, dan semua orang harus memberikan sumbangan teratur pada kas gerakan.[44]

Kendati mendapat pemberitaan miring, pesantren Al Zaytun terus menarik minat banyak santri. Pendiri dan pemimpinnya, Panji Gumilang, menikmati perlindungan yang sangat kuat sehingga dia tampak kebal terhadap segala kritik. Departemen Agama dan Majelis Ulama Indonesia (MUI) melakukan penyelidikan dan menemukan ada sebagian kebenaran dalam berbagai tuduhan yang dilontarkan oleh para pengkritik pesantren tersebut. Laporan MUI menyatakan bahwa banyak guru dan santri pesantren itu yang mungkin mempunyai latar belakang DI. Para santri secara aktif direkrut oleh pejabat struktur regional KW9, dan sebagian besar, tidak semuanya, sumbangan sukarela dari keluarga DI menjadi sumber utama kekayaan pesantren, selain bantuan yang besar dari anggota elit politik. Namun demikian, laporan tersebut tidak menjumpai jejak penyebaran ajaran dan praktik sesat di PP Al Zaytun. Kurikulum pesantren itu sama persis dengan

luas tersebar dalam bentuk VCD. Pidato kepala intelijen yang luar biasa ramah, yang di dalamnya dia mengancam orang-orang yang berani memfitnah Al-Zaytun, dipandang oleh banyak orang sebagai penegasan hubungan erat antara Panji Gumilang dengan aparat intelijen.

[44] Chaidar, 2000, hlm. 104-8; Majelis Ulama Indonesia Team Peneliti Ma'had Al- Zaytun, "Laporan lengkap hasil penelitian Ma'had al-Zaytun Haurgeulis Indramayu," Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2002.

pesantren lain yang terinspirasi Gontor, simpul laporan tersebut.[45]

Alih-alih menjadi lahan persemaian bagi politik Islamis radikal, tampaknya pesantren ini secara efektif mengerahkan jaringan Islamis yang ada untuk mengumpulkan dana dan merekrut murid, yang diberi pelajaran keagamaan arus utama dan pendidikan kejuruan dalam lingkungan yang memancarkan sikap akomodatif terhadap negara serta keterbukaan pada dunia luar. Tidak seperti jaringan Hidayatullah, Al Zaytun tidak menunjukkan ketertarikan sama sekali pada persoalan jihad internasional. Fokusnya adalah Indonesia dan wacana publiknya adalah developmentalisme (ideologi pembangunan) yang mirip dengan wacana Orde Baru Soeharto.

Kesimpulan

Dewasa ini terdapat berbagai macam pesantren dan madrasah di Indonesia, yang berafiliasi dengan semua arus utama dalam Islam Indonesia. Persamaan semua pesantren dan madrasah ini adalah sama-sama mengajarkan teks agama berbahasa Arab, sebagian besar berbarengan dengan kurikulum non-agama. Kebanyakan pesantren, dan sudah jelas kebanyakan pesantren besar, berafiliasi dengan Nahdlatul Ulama atau mempunyai pandangan kegamaan yang sama. Inti kurikulum pendidikan agama mereka terdiri dari fikih mazhab Syafi'i, yang sering kali digabungkan dengan akhlak tasawuf. Banyak di antara pesantren ini dipimpin oleh guru-guru karismatik, yang punya otoritas besar di kalangan masyarakat umum. Karena itulah, pada waktu pemilu mereka didekati oleh para politisi. Sebelum pemilu 2004, para pemimpin sebagian besar partai melakukan kunjungan yang penuh publisitas ke pesantren, berharap mempengaruhi para pemilih dengan cara itu. Politisi mencari kiai, dan kiai juga merasa memerlukan hubungan baik dengan politisi. Pernah ada masa ketika

[45] Majelis Ulama Indonesia, 'Laporan lengkap hasil penelitian Ma'had al-Zaytun Haurgeulis Indramayu"; wawancara dengan KH. Ma'ruf Amin, ketua komite investigasi MUI dan dengan Ahmad Syafi'i Mufid, yang melakukan investigasi serupa untuk Kementrian Agama, Maret 2004.

pesantren-pesantren ini bergabung menentang kebijakan pemerintah, misalnya RUU Perkawinan yang dianggap bertentangan dengan syariah, namun pesantren-pesantren tradisional ini lebih sering bersikap akomodatif terhadap pemerintah dan berupaya mendapat dukungan darinya.

Organisasi-organisasi kaum reformis mendirikan pesantren-pesantren sendiri, menawarkan kurikulum yang sejalan dengan pandangan reformis mereka, pelajaran fikih ditambahi atau diganti dengan pelajaran Al-Qur'an dan hadis. Gontor tetap menjadi model bagi kebanyakan pesantren reformis, sebagian di antaranya tetap menjauh dari politik, sementara yang lain mendekat pada pemerintah dan yang lainnya lagi tampaknya menganggap diri sebagai bagian dari gerakan Islam internasional. Segelintir pesantren telah menyesuaikan diri dengan gagasan Ikhwanul Muslimin atau gerakan Salafi.[46]

Tiga pesantren atau jaringan pesantren sejenis jelas-jelas punya kaitan historis dengan gerakan bawah tanah Darul Islam: Ngruki, Hidayatullah, dan Al-Zaytun. Kesuksesan Hidayatullah maupun Al-Zaytun tampaknya berutang pada jaringan Darul Islam yang sudah ada sebelumnya, sementara Hidayatullah juga berutang pada struktur diaspora Bugis. Keduanya berupaya dan berhasil membangun hubungan yang erat dan hangat dengan pemerintah. Al-Zaytun bahkan tampak lebih akomodatif terhadap pemerintah daripada rata-rata pesantren NU. Memang benar Hidayatullah memeluk wacana Islamis yang militan dan nyaris paranoid, tetapi para guru dan alumni pesantren ini tidak pernah terkait langsung dengan aktivitas kekerasan. Tidak demikian halnya dengan Ngruki, banyak orang yang ditangkap karena keterlibatan mereka dalam aksi kekerasan terorisme di Indonesia atau negera-negara tetangga adalah orang-orang yang

[46] Dalam daftar guru di Jawa Tengah yang disinggung dalam catatan 32 di atas, yang disusun oleh sel JI pada 1999, 23 dari 368 guru diidentifikasi berafiliasi dengan Ikhwanul Muslimin, 7 orang diidentifikasi sebagai Salafi, dan 6 orang sebagai Darul Islam; 143 berafiliasi dengan NU dan 141 dengan Muhammadiyah. Sebagian besar anggota Ikhwanul Muslimin tidak mengajar di pesantren tetapi di universitas dan perguruan tinggi.

pernah belajar atau singgah di pesantren ini sebagai tamu. Meskipun demikian, yang menghubungkan orang-orang tersebut bukanlah Ngruki, melainkan pengalaman yang sama di Afghanistan, Filipina Selatan, atau Malaysia. Jaringan yang sama mencakup banyak orang yang tidak pernah belajar di Ngruki—malahan, para anggota paling terkemuka dari jaringan teroris ini *bukanlah* alumni Ngruki.

Bab 12

Syu'un Ijtima'iyah dan *Kiai* Rakyat: Islam Tradisionalis, Masyarakat Sipil, dan Permasalahan Sosial

Martin van Bruinessen dan Farid Wajidi

Tahun 1983-84 menjadi saksi sebuah perubahan besar-besaran dalam orientasi sosial dan politik Nahdlatul Ulama (NU), organisasi Islam terbesar di Indonesia. NU mewakili dunia pesantren dan kiai, yang memiliki pengaruh kuat di daerah pedesaan Jawa serta beberapa pulau lain (terutama di kalangan masyarakat Mandailing Sumatera Utara, masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan, masyarakat Sasak di Lombok, dan dalam taraf lebih rendah di kalangan masyarakat Bugis dan Makassar di Sulawesi Selatan). Awalnya didirikan sebagai sebuah organisasi untuk membela keyakinan dan praktik keagamaan tradisional yang mendapat serangan dari kaum reformis berpendidikan modern, NU setelah kemerdekaan Indonesia menjadi sebuah partai politik yang terbukti mampu mengumpulkan suara hampir 20 persen dari keseluruhan pemilih. Pada masa Orde Baru Soeharto, NU terus menjadi satu-satunya partai yang memiliki anggota setia dan mudah dikenali di akar rumput, bahkan setelah diharuskan untuk melebur dengan partai-partai Islam lain menjadi Partai Persatuan Pembangunan (PPP) pada tahun 1973. Setelah mengalami sejumlah perselisihan dengan pemerintah seputar persoalan keagamaan (UU perkawinan, pengakuan resmi atas aliran kepercayaan, dan peminggiran para politisi NU yang vokal, Musyawarah Nasional organisasi tersebut pada tahun 1984 memutuskan bahwa NU harus kembali ke khittahnya sebagai perkumpulan sosial dan keagamaan

yang non politis. Para anggota boleh ambil bagian dalam politik formal (dalam partai apa saja sekehendak mereka, bukan hanya PPP), tetapi tidak diperbolehkan merangkap jabatan di NU dan sekaligus di partai politik. Sejak saat itu NU kembali mengutamakan persoalan sosial dan keagamaan.

'Persoalan sosial' inilah, yang diberi istilah Arab *syu'un ijtima'iyah* supaya lebih bisa diterima di kalangan Muslim tradisionalis, yang menjadi pokok pembahasan artikel ini. Penggunaan istilah ini menyiratkan bahwa NU, meski pada dasarnya merupakan organisasi keagamaan, juga merasakan kewajiban moral untuk melayani kebutuhan duniawi anggotanya. Namun demikian, tidak ada kesepakatan sama sekali mengenai kebutuhan duniawi mana yang hendak dilayani. Banyak kiai, yang terdidik untuk berpikir dalam kategori pemikiran hukum Islam, menghubungkan konsep tersebut lebih pada dukungan terhadap penunaian kewajiban agama dalam kehidupan sehari-hari: orang memerlukan bimbingan ketika menunaikan ibadah haji, mereka perlu bantuan untuk mengetahui makanan mana yang halal dan mana yang haram, dan lain sebagainya. Sekelompok aktivis muda NU, yang sudah punya pengalaman dalam usaha pengembangan masyarakat (*community development*) dan mendapat dukungan penting dari sejumlah kiai senior, berhasil menerapkan pandangan mereka mengenai *syu'un ijtima'iyah* sebagai aktivitas-aktivitas yang dilakukan demi kesejahteraan ekonomi dan sosial ummat. Salah seorang aktivis muda tersebut adalah Abdurrahman Wahid, yang kemudian pada tahun 1984 terpilih sebagai ketua umum NU dan mempertahankan kepemimpinannya yang keras hati meski tak selalu efektif selama tiga kali periode lima tahunan. Selama kurun lima belas tahun itu, semakin banyak anak muda berlatar belakang NU yang aktif dalam pelbagai organisasi non pemerintah yang mengurusi beraneka ragam isu, mulai dari proyek-proyek ekonomi berskala kecil hingga pendampingan warga yang tergusur dari tanah mereka dalam proyek-proyek "pembangunan" hingga diskusi kritis mengenai buku teks keagamaan,

menghubungkan mereka ini dengan masalah-masalah kontemporer.[1]

LSM-LSM tersebut pada umumnya didanai oleh sponsor asing, seperti Friedrich Naumann Stiftung, Ford Foundation, USAID, Asia Foundation, dan lembaga donor internasional lain yang lebih kecil, yang memberikan batasan terhadap jenis aktivitas yang dapat dilakukan. Banyak LSM ini tak akan pernah terbentuk jika tidak ada dana dan kebutuhan para sponsor akan mitra lokal untuk melaksanakan proyek-proyek yang dirancang di tempat lain. Pelbagai aktivitas LSM terus meningkat pada kurun 1990-an dan turut berperan memperluas gerakan pro-demokrasi (Eldridge 1995; Uhlin 1997). Meskipun LSM-LSM yang paling dekat hubungannya dengan NU tidak berada pada garis depan gerakan ini, LSM-LSM tersebut sangat terpengaruh olehnya, dan pada tahun-tahun masa transisi selepas kekuasaan Soeharto, LSM-LSM ini terseret makin jauh dalam aktivitas-aktivitas terkait demokratisasi—kalaupun semata karena ketersediaan dana. Patut diperhatikan, organisasi mahasiswa yang berafiliasi dengan NU, yakni PMII, pada masa Reformasi bergandengan tangan dengan kelompok-kelompok mahasiswa sekuler dan berkecenderungan kiri yang menuntut "reformasi total", sedangkan para mahasiswa Muslim reformis lebih cenderung mendukung Orde Baru versi Reformasi di bawah kepemimpinan Habibie.[2] Aktivisme mahasiswa segera menyurut setelah Soeharto mundur. Banyak aktivis PMII masuk atau mendirikan LSM atau aktif di partai politik NU yang baru, PKB (Partai Kesatuan Bangsa).

Beberapa pengamat melihat berkembangnya LSM Muslim dan aktivitas terkait lain pada kurun 1990-an ini sebagai pertanda terbentuknya masyarakat sipil yang sangat hidup, memperlihatkan bahwa Islam dan demokrasi liberal itu sejalan. Yang lain lebih skeptis

---

[1] Untuk analisis yang lebih rinci mengenai perkembangan-perkembangan dalam NU dan pergulatan kekuasaan yang terkait dengan itu, lihat van Bruinessen 1994a.

[2] Mengenai aktivisme mahasiswa Muslim dalam pergulatan Reformasi, lihat: Aspinall 1999; Widjojo dkk. 1999; Madrid 1999. PMII tidak disebut sebagai aktor utama di sana karena ia tidak bergerak secara terpisah. Para anggotanya aktif dalam aliansi-aliansi non-keagamaan semacam Forkot di Jakarta.

dan, menyadari kehadiran luas beberapa donor asing yang besar, bertanya-tanya sampai sejauh mana aktivitas ini mencerminkan semangat kewarganegaraan yang sejati.[3] Namun demikian, tidak bisa disangkal bahwa keberadaan LSM-LSM itu sendiri telah mengubah kesadaran sejumlah besar warga NU. Banyak pemuda dan pemudi telah menerima pelatihan di satu atau lebih LSM, yang hingga taraf tertentu telah memberdayakan mereka dan memperluas cakrawala mental mereka. Wacana-wacana mengenai hak asasi manusia, hak-hak perempuan, dan akuntabilitas kekuasaan telah merembes ke tingkat akar rumput di daerah-daerah yang dikuasai NU. Barangkali benar bahwa semua LSM ini tidak menghasilkan "pembangunan dari bawah" serta partisipasi warga yang diharapkan oleh para perintisnya, dan bahwa banyak aktivis LSM saat ini memilih pekerjaan tersebut lebih karena alasan kemudahan dan (setidaknya saat ini) gaji yang relatif baik ketimbang karena idealisme. Meskipun demikian, beberapa aktivitas yang awalnya diperkenalkan melalui LSM telah diambil alih, dan dilaksanakan dengan lebih efektif, oleh beberapa guru agama yang memiliki komitmen sosial kuat. Untuk membedakan mereka dari rekan-rekan mereka yang hanya disibukkan dengan pengajaran agama dan kepentingan usaha mitra bisnis mereka, guru-guru ini kadang kala disebut dengan *kiai rakyat* dan *nyai rakyat*.

Para kiai rakyat ini dan padanan perempuannya yang lebih jarang ditemui, nyai rakyat, adalah sosok-sosok yang dipercaya karena memiliki akar di komunitas tempat mereka aktif bekegiatan, memiliki kewenangan berkat pengetahuan mereka mengenai teks keagamaan, dan menunjukkan komitmen pada kepentingan rakyat, alih-alih kalangan pengusaha dan pemegang kekuasaan lokal. Mereka termasuk agen kesejahteraan sosial yang paling efektif, jauh lebih berhasil ketimbang sebagian besar LSM. Meskipun demikian, keberadaan mereka banyak berutang pada prakarsa LSM awal.

[3] Pandangan optimistis ini sangat kuat dalam tulisan-tulisan Robert W. Hefner pada kurun 1990-an, terutama Hefner 1998 dan 2000. Untuk kritik terkait dengan pembahasan di sini, lihat Sidel 2001b.

Nahdlatul Ulama: dari kelompok kepentingan elite keagamaan menjadi organisasi massa

Keikutsertaan NU dalam politik praktis dan pembagian kerja antara kiai dan politisi memunculkan jaring patronase yang rumit, yang arti pentingnya semakin meningkat pada masa Orde Baru, ketika pemerintah mampu memberikan lebih banyak dana dan patronase. Pada saat pemilihan, para kiai menasehati pengikut mereka partai mana yang perlu dipilih, dan sebagai imbalannya mereka mengharapkan para politisi memberi mereka serta rekan bisnis mereka fasilitas, akses terhadap pengambil keputusan, tender, proyek-proyek, perundangan yang menguntungkan pesantren serta pendidikan pesantren, dan lain sebagainya. Banyak pesantren sudah sejak lama mendapat dukungan dari pengusaha setempat yang bersimpati, termasuk para pengusaha Cina. Dalam beberapa kasus, dukungan ini cukup besar. Keberadaan pedagang, kontraktor, dan pebisnis lain juga cukup mencolok dalam kepengurusan NU di tingkat lokal. Rekomendasi seorang kiai—dia bisa menyebutkan bisnis tertentu dalam percakapannya, atau bahkan dalam khutbahnya[4]—punya nilai ekonomi sangat besar bagi para pengusaha, karena banyak orang cenderung mengikuti saran kiai. Layanan yang diberikan pada kiai atau organisasi NU adalah investasi menguntungkan yang, berkat perwakilan NU di parlemen dan lembaga negara yang lain, dapat memberikan hasil dalam bentuk kontrak dengan pemerintah dan bantuan-bantuan lain.

Kiai penting bagi para pengusaha, politisi, dan pemerintah lokal karena pengaruh yang mereka miliki atas rakyat (atau setidaknya atas sebagian rakyat). Kiai bukan sekadar guru agama melainkan perantara dengan dunia yang tak kasat mata. Doa yang diucapkan oleh seorang kiai dipercaya banyak orang lebih mustajab daripada doa orang

[4] Selain salat jumat di masjid, yang merupakan kesempatan resmi, sebagian besar kiai secara rutin memberi ceramah pada kesempatan-kesempatan lain, termasuk ceramah di tempat terbuka yang bisa menjangkau ribuan pendengar. Seorang kiai, yang kini sudah almarhum, terkenal selalu menemukan kesempatan untuk menyebutkan merk rokok kretek tertentu.

biasa. Sowan kepada kiai, mencium tangannya, menyantap sisa-sisa makanannya, menyimpan fotonya di rumah: banyak orang percaya bentuk-bentuk kedekatan semacam itu dengan kiai membuahkan manfaat keagamaan, dan sebagian orang percaya hal-hal tersebut berkhasiat magis. Di samping fungsi-fungsi keagamaan yang lain, banyak kiai menjalankan praktik pengobatan, konseling, dan ritual tolak bala. Di dalam tiap komunitas, tingkat kepercayaan orang terhadap keunggulan spiritual seorang kiai dan kemampuannya untuk bernegosiasi dengan hal gaib sudah pasti bervariasi, sebagian sangat percaya, sebagian yang lain meragukan, dan barangkali sebagian besar belum memastikan pilihan tetapi tetap berhati-hati. Sebagian kiai memiliki ratusan pengikut, sebagian yang lain puluhan ribu. Dalam NU, ada hierarki yang jelas di kalangan kiai, berdasarkan garis keturunan (prestise seorang kiai diwarisi dari ayahnya; kecil harapan seseorang yang bukan anak kiai untuk diakui sebagai kiai) dan jumlah santri serta pengikut (bdgk. van Bruinessen 1994a, 2002).

NU sebagai organisasi memberikan banyak keuntungan tambahan untuk kiai, karena NU menggabungkan dan menyatukan pengikut mereka. Pada masa penjajahan, NU sudah mendirikan organisasi pemuda dan organisasi sayap perempuannya sendiri, yang memberikan bentuk-bentuk pergaulan sosial dan ikatan baru serta mengajarkan pelbagai keterampilan baru pada banyak orang. Setelah kemerdekaan, NU mendirikan serikat dagang, serikat buruh dan serikat petani sendiri, cabang dan ranting menyelenggarakan beraneka aktivitas, dari drum band dan olahraga untuk anak muda hingga pertemuan politik bagi orang dewasa. Persaingan dengan partai-partai lain, terutama PKI, memperkuat ikatan antara sesama warga NU (Walkin 1969). Para politisi dan pengurus di NU memerlukan kiai sebagai pemberi legitimasi, tetapi sebagai balasannya kiai melihat pengikut mereka terkonsolidasi dan lebih mudah digerakkan berkat aktivitas-aktivitas baru yang diperkenalkan oleh partai NU. Para pengikut hingga taraf tertentu diberdayakan oleh keikutsertaan dalam aktivitas-aktivitas bersama ini dan oleh gagasan bahwa, sebagai

pemilih dan "anggota" NU mereka secara teoretis setara dengan semua orang lain—meskipun tak akan ada yang bermimpi untuk benar-benar bersikap setara terhadap kiai.

Di tingkat cabang, kiai dan mitra bisnisnya menjadi elite NU, bertindak sebagai penghubung antara rakyat di satu pihak dan para politisi Jakarta serta pemerintah daerah di lain pihak (bdgk. Geertz 1959). Meskipun susunan pengurus NU cabang dan wilayah lebih merupakan persoalan negosiasi di kalangan elite, beberapa orang biasa juga dimasukkan dalam kepengurusan, membuka celah untuk mobilitas sosial. Kebanyakan, hubungan antara kiai dan pengikutnya, atau antara organisasi NU dan konstituennya sangatlah hierarkis, tetapi sejak kurun 1970-an, NU merupakan satu-satunya lembaga non-pemerintah yang terus memiliki akses ke rakyat di tingkat akar rumput di pedesaan. Kebijakan "massa mengambang" Orde Baru melarang perkumpulan dan partai politik aktif di bawah tingkat kabupaten, sehingga secara efektif mencerabut mereka dari akar rumput. NU juga harus melepaskan perwakilan resminya di tingkat terbawah, tetapi melalui kiai dan pesantren ia terus menjalin hubungan yang lebih dekat dengan rakyat kebanyakan ketimbang organisasi-organisasi lain.[5]

Konsep pengembangan masyarakat berbasis pesantren: pandangan pemerintah

Tidaklah mengherankan bila para penyokong pengembangan ekonomi dan masyarakat di tingkat akar rumput menganggap pesantren sebagai kendaraan yang tepat untuk upaya semacam itu. Bagaimanapun juga, pesantren adalah lembaga yang autentik dan punya akar sosial, satu dari segelintir lembaga yang memiliki akses pada orang-orang yang menjadi tujuan "pembangunan dari bawah." Mandiri tetapi tidak menentang pemerintah, pesantren tampak sangat tepat untuk

[5] Analisis sosial dan sejarah yang lebih terinci mengenai NU serta konstituennya diuraikan dalam van Bruinessen 1994a.

bertindak sebagai penghubung antara negara dan masyarakat desa. Clifford Geertz dalam sebuah esai awal telah menarik perhatian pada peran kiai sebagai makelar budaya (Geertz 1959). Pada tahun-tahun awal Orde Baru pemerintah dan LSM-LSM besar pertamalah yang menyadari peran potensial pesantren dalam aktivitas pembangunan dan berupaya mengubah (sebagian) kiai menjadi agen perubahan.

Upaya pertama untuk menyesuaikan pesantren dengan tujuan-tujuan pembangunan datang dari Departemen Agama di bawah menteri pertamanya pada masa Orde Baru, A. Mukti Ali (yang menjabat dari tahun 1971 hingga 1978).[6] Di bawah pemerintahan Sukarno, departemen ini sebagian besar dikuasai oleh NU dan semua menterinya merupakan tokoh terkemuka NU. Mukti Ali, seorang profesor berpikiran pembaruan yang mendapat gelar dalam perbandingan agama dari Universitas McGill, adalah tokoh non NU pertama yang memimpin departemen itu sejak awal lima puluhan. (Banyak yang menganggap dia diberi tugas itu untuk mengguncang lembaga tersebut dan mendobrak monopoli NU atas Departemen Agama.) Tidak seperti Muslim reformis lain, Mukti Ali mengenal dunia pesantren secara langsung Dia pernah belajar di pesantren terkenal Tremas di Pacitan. Dia juga memiliki pendapat yang tegas mengenai apa yang bernilai dalam tradisi pesantren dan apa yang harus berubah. Salah satu perubahan yang dianggapnya paling mendesak terkait dengan kurikulum, yang harus dibuat lebih relevan dengan zaman modern. Sebagian besar pesantren nyatanya pelan-pelan memasukkan beragam mata pelajaran umum ke dalam kurikulumnya, di samping inti pengajaran agama. Pada tahun 1974, Mukti Ali menandatangani Surat Keputusan Bersama dengan Menteri Dalam Negeri dan Menteri Pendidikan untuk menyamakan status pesantren serta madrasah diniyah yang mencantumkan pelajaran umum dalam

[6] Pengamatan berikut ini mengenai upaya Mukti Ali untuk membuat pesantren lebih berorientasi pembangunan didasarkan pada serangkaian percakapan yang dilakukan Martin van Bruinessen dengannya pada tahun 1993 dan 1994 dan perbincangan dengan banyak kiai pada tahun 1991 hingga 1994.

kurikulum dengan sekolah umum yang setingkat. Dengan demikian Surat Keputusan Tiga Menteri tersebut meningkatkan nilai ijazah madrasah dan membuka peluang bagi alumni madrasah untuk mendapat pekerjaan atau meneruskan pendidikan di lembaga lain.[7] Langkah ini bisa dibilang merupakan intervensi radikal terhadap kurikulum madrasah, karena syarat status baru tersebut adalah kurikulum yang terstandarisasi dengan 70 persen mata pelajaran umum dan 30 persen mata pelajaran agama. Pesantren model lama yang tidak menyediakan pendidikan jenis madrasah tidak terpengaruh. Bagaimanapun juga, pesantren-pesantren tersebut tidak memberikan ijazah. Pesantren lain juga bebas menyesuaikan kurikulum, tetapi ini berarti lulusan mereka kurang bisa bersaing dibandingkan dengan lulusan pesantren yang mengikuti aturan. Untuk mempermudah pesantren menawarkan kurikulum madrasah standar, "Surat Keputusan Bersama" memberikan bantuan pemerintah dalam bentuk penugasan staf pengajar tambahan atas biaya Departemen Pendidikan (untuk mata pelajaran umum) dan Departemen Agama. Guru-guru ini jelas tidak terlalu tergantung pada kiai dibandingkan dengan guru-guru yang dipilih dan digaji sendiri oleh kiai. Ternyata memang ada kejadian Departemen Agama, yang tidak lagi dikuasai NU, menugaskan guru modernis ke pesantren yang berafiliasi dengan NU. Tidak sulit membayangkan konflik-konflik yang muncul dalam situasi semacam itu. Bukan saja kiai tampaknya kehilangan sebagian otonomi mereka yang berharga, sebagian juga menyatakan bahwa standardisasi kurikulum dan pemberian ijazah merupakan ancaman terhadap kemandirian dan sikap berwiraswasta para santri. Ada beberapa kiai, seperti Kiai Hamam Dja'far dari "pesantren pembangunan" Pabelan (akan diuraikan lebih jauh nanti), yang meskipun menggunakan kurikulum modern tidak mau memberikan ijazah kepada para lulusannya, supaya mereka tidak

[7] "Surat Keputusan Tiga Menteri" ditandatangani oleh Amir Machmud (Menteri Dalam Negeri), Sjarief Thayeb (Menteri Pendidikan) dan A. Mukti Ali (Menteri Agama). Menteri Dalam Negeri dilibatkan karena guru-guru di sekolah dasar diangkat oleh pemerintah daerah dan menerima gaji dari Departemen Dalam Negeri.

tergoda menjadi pegawai negeri.

Namun demikian, ideal Mukti Ali bukanlah santri beralih pada pendidikan sekuler dan menjadi pegawai negeri, tetapi mereka kembali ke desa mereka sebagai orang yang bermanfaat, memberi sumbangsih pada pembangunan moral dan ekonomi desa-desa itu. Untuk tujuan ini, dia yakin bahwa pesantren, terutama pesantren yang tidak menawarkan kurikulum madrasah, harus mengajarkan keterampilan praktis pada santri mereka di samping pengetahuan agama. Departemen Agama memulai proyek pelatihan keterampilan teknis sederhana dan aktivitas yang memberi penghasilan (seperti pembibitan ikan di kolam dan peternakan ayam) di pesantren terpilih. Proyek uji coba lain yang dipelopori oleh departemen ini terkait dengan aktivitas perawatan kesehatan sederhana dan kepanduan. Proyek-proyek ini tidak sangat berhasil, meski sebabnya hanyalah karena sedikit sekali kiai yang antusias dengan gagasan tersebut. Kiai Bisri Syansuri, Rois Aam NU, bisa dibilang mengakhiri eksperimen ini dengan komentarnya yang pedas. Dia mempertanyakan dari mana sang menteri mendapat gagasan mengubah pesantren menjadi peternakan ayam.[8] Di beberapa pesantren tempat proyek ini dilaksanakan, konflik kewenangan muncul antara kiai dan pimpinan program. Konflik-konflik ini bukan hanya mencerminkan perselisihan mengenai tujuan tersirat dari program tersebut tetapi juga benturan antara dua tipe kewenangan, dengan pandangan dunia yang pada dasarnya berseberangan.

[8] Mukti Ali meyakini bahwa reaksi Kiai Bisri barangkali sangat negatif karena prakarsa itu berasal dari luar NU (wawancara, 22 Januari 1994). Pada tahun-tahun itu para pemimpin NU bisa dimaklumi menaruh curiga pada prakarsa-prakarsa yang muncul dari departemen agama, yang mereka anggap dibersihkan dari pengaruh NU. Bila ditinjau kembali, banyak pihak lain juga meyakini bahwa intervensi Mukti, betapa pun baik maksudnya, memiliki dampak negatif pada tingkat intelektual pendidikan pesantren.

Pengembangan Masyarakat Berbasis Pesantren: Upaya-upaya non-pemerintah

Prakrasa pertama dari kalangan non pemerintah untuk melakukan aktivitas-aktivitas terkait pembangunan di dalam dan di sekitar pesantren juga berasal dari luar NU. Lembaga penelitian berbasis Jakarta, LP3ES-lah yang dalam usahanya mencari akses ke akar rumput dan mengupayakan pembangunan dari bawah, pertama kali menganggap pesantren sebagai saluran yang potensial. LP3ES—kepanjangan dari Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial—secara resmi didirikan pada tahun 1971 dan segera menjadi salah satu LSM paling penting di Indonesia yang terlibat dalam aktivitas pembangunan. Lembaga ini berkembang dari sebuah proyek bantuan Friedrich Naumann Stiftung (yang berafiliasi dengan Partai Liberal Jerman) yang dimulai pada tahun 1969, dan FNS terus menjadi donor asing terpenting bagi lembaga ini. Staf LP3ES direkrut dari kalangan aktivis Orde Baru yang dikenal sebagai "Angkatan 1966". Sebagian besar punya hubungan kekerabatan atau kaitan pribadi dengan Masyumi atau Partai Sosialis Indonesia, dua partai yang paling "pro-Barat" di Indonesia (keduanya dilarang pada zaman Sukarno dan tidak dilegalkan lagi). Mereka berasal dari latar sosial yang jauh berbeda dengan dunia pesantren, dan keterkaitan mereka dengan pesantren sama sekali bukan proses yang gamblang.

Suatu kesempatan awal di mana pesantren disinggung sebagai saluran potensial untuk upaya-upaya pembangunan di tingkat lokal adalah pada sebuah seminar mengenai partisipasi dalam pembangunan, yang diselenggarakan bersama oleh LP3ES dan majalah mingguan *Tempo* (sebuah usaha lain intelektual muda Orde Baru). LP3ES kemudian memulai sebuah program penelitian mengenai pesantren serta potensi pembangunannya, dan M. Dawam Rahardjo, seorang ekonom muda yang akan berkembang menjadi salah seorang intelektual Muslim progresif terkemuka, ditunjuk menjadi penanggung jawabnya. Dawam adalah satu-satunya orang di

LP3ES yang setidaknya pernah bersentuhan dengan dunia pesantren. Saat masih muda dia sempat mencicipi kehidupan pesantren terkenal Krapyak di Yogyakarta, dan sebagai tokoh terkemuka organisasi mahasiswa Islam HMI, dia mengenal setidaknya beberapa orang yang memiliki latar belakang pesantren lebih kuat. Menyadari bahwa untuk memasuki pesantren dia memerlukan dukungan dari lingkaran NU, dia merekrut salah satu dari segelintir tokoh NU terkemuka yang pernah aktif dalam demonstrasi mahasiswa tahun 1966, Zamroni. Para aktivis mahasiswa saat itu memilih Zamroni untuk menjadi ketua front aksi bersama mereka KAMI, memang karena keterkaitannya dengan NU. Latar belakang ini membuatnya menjadi perantara yang tepat antara para pendukung Orde Baru di LP3ES dan kalangan NU. Melalui Zamroni, beberapa anak muda NU lain direkrut ke dalam proyek tersebut.

Titik tolak Dawam Rahardjo adalah penghargaan yang cukup positif terhadap pesantren serta potensinya, dan untuk itu dia lebih optimistis ketimbang mayoritas rekannya. Dia juga telah membaca dan mengagumi gagasan pendidikan Rabindranath Tagore, dan dia juga mengetahui gagasan-gagasan tokoh nasionalis Indonesia Dr. Soetomo, yang bahkan sebelum kemerdekaan telah memuji pesantren sebagai lembaga pendidikan dasar yang asli dan mandiri.[9] Gagasan-gagasan Ivan Illich yang agak mirip meski lebih radikal saat itu belum dikenal di Indonesia tetapi akan menjadi populer pada kurun 1980-an. Saat meninjau kembali pandangan-pandangannya, Dawam memandang pesantren sebagai "pusat keunggulan" (*centre of excellence*) terkait dengan lingkungan sekitarnya yang pedesaan dan percaya

[9] Lihat perdebatan mengenai "pendidikan nasional" antara Soetomo dan modernis gaya Barat Sutan Takdir Ali Sjahbana pada tahun 1935-36, yang dimuat ulang dalam Mihardja 1977, terutama artikel Soetomo "Nationaal-Onderwijs-Congress' (hlm. 43-51). Soetomo memuji pesantren sebagai lembaga yang menanamkan semangat kerja sama, tempat anak-anak dari beragam latar sosial bertemu dengan kedudukan yang setara. Soetomo, yang berlatar belakang priyayi, memiliki pengharagaan positif terhadap pendidikan pesantren melalui persahabatannya dengan KH. Wahab Chasbullah, lihat Soebagijo 1972: 24.

bahwa kiai, sebagai bagian dari elite pedesaan, sangat tepat untuk bertindak sebagai "agen perubahan."[10]

Faktanya, memang ada beberapa contoh sejarah mengenai pesantren yang bertindak sebagai agen perubahan, dan contoh-contoh ini kelak sering dikutip sebagai sumber inspirasi. Saat kembali dari Mekah pada akhir abad kedelapan belas, Muhammad Arsyad al-Banjari bukan hanya membangun sebuah masjid dan sekolah di Martapura (Kalimantan Selatan) tetapi juga menggali kanal irigasi panjang dan membuka lahan yang luas untuk diolah. Demikian pula di Jawa, pesantren sering didirikan jauh dari dunia yang berpenghuni, dengan demikian membuka hutan. Kalau tidak begitu, mereka mengikuti perusahaan dan pabrik gula dalam gerak perluasan ke Selatan dan berusaha menerapkan norma-norma moral mereka pada masyarakat pinggiran (bdgk. Fox 1989). Konon, Hasjim Asj'ari sengaja mendirikan pesantren Tebuireng dekat dengan pabrik gula Cukir, di wilayah yang sarat perampokan, perjudian, perkelahian karena mabuk, serta pelacuran, dan sedikit demi sedikit berhasil mengenyahkan perbuatan-perbuatan dosa paling keji, atau barangkali sekadar para pelakunya, dari wilayah itu.[11]

Menempatkan diri pada sudut pandang bahwa mereka harus melihat dulu apa yang dapat dipelajari dari pesantren dan mengetahui apa yang diperlukan pesantren sebelum membuat rencana aksi yang konkret, Dawam dan rekan-rekannya mulai membuat survei atas berbagai jenis pesantren. Mereka meneliti muatan dan metode pendidikan, pola-pola otoritas di pesantren, perekrutan santri, dan hubungan pesantren dengan masyarakat yang lebih luas.[12]

---

[10] Bdgk. analisis serupa Clifford Geertz, yang beberapa tahun sebelumnya mengidentifikasi kiai sebagai perantara dengan kedudukan strategis antara masyarakat desa dan dunia yang lebih luas (Geertz 1959).

[11] Dalam percakapan dengan Dawam Rahardjo pada 26 Agustus 1992, dia menyebutkan dua kasus ini sebagai bukti potensi pesantren menjadi agen perubahan. Sejak saat itu keduanya menjadi contoh standar, yang diulang-ulang dan sedikit demi sedikit ditambahi dengan bumbu-bumbu pada banyak kesempatan.

[12] Hasil-hasil awal dari penelitian ini dipublikasikan dalam Rahardjo 1973, Prasodjo dkk. 1974, dan Rahardjo (ed.) 1974.

Sebagai langkah selanjutnya, LP3ES mencoba memperbaiki komunikasi antara intelektual kota modern dan dunia pesanren, merekrut orang pesantren ke dalam proyek tersebut. Nasihin Hasan dan Abdullah Syarwani termasuk para aktivis pertama yang direkrut dari pesantren (sosok terakhir ini sebelumnya menjabat sebagai sekretaris pondok di Tebuireng) dan mereka kelak memainkan peran penting dalam upaya-upaya pengembangan masyarakat pada akhir 1970-an dan 1980-an. Abdurrahman Wahid, yang nantinya menjadi tokoh penting dalam pembangunan kurun 1980-an dan 1990-an, merupakan hasil perekrutan yang lebih belakangan. Sebagai cucu Hasjim Asj'ari, tokoh paling menonjol di antara para pendiri NU, sekaligus cucu Bisri Syansuri, pembina spiritual kedua organisasi itu, dan putera Wahid Hasyim, yang merupakan pimpinan politik utama NU pada masa Revolusi, Abdurrahman sangat dihormati, dan memiliki legitimasi sebagai calon pemimpin di lingkaran NU. Dia kembali dari belajar di Timur Tengah pada tahun 1970 dan tengah mengajar di pesantren keluarga di Tebuireng, ketika LP3ES membujuknya supaya bekerja bersama mereka di Jakarta untuk proyek pesantren. Dia tampaknya merupakan sosok pembangun jembatan yang ideal dan aset tak ternilai bagi proyek tersebut. Dia membantu mengidentifikasi sejumlah kiai yang mungkin mau bekerja sama, dan dia memperkenalkan para aktivis tersebut kepada mereka. Namun, tak lama kemudian dia terlibat dalam begitu banyak aktivitas lain di Jakarta sehingga keterlibatan langsungnya dalam proyek tersebut tetap kecil.[13]

Eksperimen praktis pertama LP3ES dengan proyek pembangunan berbasis pesantren dimulai di pesantren Pabelan pada akhir 1970-an.

[13] Ketidakcocokan pribadi antara Abdurrahman Wahid dan Dawam Rahardjo segera muncul. Kurun kerja sama yang singkat ini, di mana masing-masing merasa dikecewakan oleh yang lain, meninggalkan luka yang membayangi hubungan mereka sejak itu. Meskipun memiliki gagasan dan sikap yang sangat mirip mereka tidak bisa bekerja bersama. Saat peran publik yang mereka mainkan semakin penting, perseteruan pribadi mereka juga mempengaruhi organisasi tempat mereka menjadi anggota terkemuka.

Kiai Pabelan, KH. Hamam Dja'far, pernah belajar di pesantren modern Gontor (tentang ini lihat Castles 1966), dan dia meniru metode dan muatan pendidikan induk pesantren itu di Pabelan, memberi tekanan pada kemandirian santri. Meskipun berlatar belakang NU, dia berusaha menjaga hubungan baik dengan kaum reformis Islam dan mengambil langkah mandiri. Serupa itu pula, di desanya dia berusaha menjaga keseimbangan antara dua pihak yang berseteru. Kiai Hamam membuka pesantrennya untuk para aktivis LP3ES dan dengan penuh semangat menyambut berbagai eksperimen, yang terutama mencakup pengenalan "teknologi tepat guna" untuk memasok air bersih dan berbagai tujuan pertanian. Nyaris sepanjang 1980-an dia terus menjadi tokoh "kiai pembangunan" yang paling terpandang, dan Pabelan menjadi ajang pameran yang didatangi oleh banyak pengamat asing.[14]

Dengan bantuan Abdurrahman Wahid, proyek tersebut kemudian menyebar ke sejumlah pesantren NU. Pesantren besar Annuqayah di Guluk-Guluk (Madura Timur) dan Maslakul Huda di Kajen (Jawa Tengah) adalah pilihan yang paling tepat, karena secara sosial melibatkan para kiai (KH. Abdul Basith dan KH. Sahal Mahfuzh), yang berperan aktif dalam eksperimen-eksperimen tersebut. Di kedua pesantren itu, upaya pembangunan diarahkan pada penduduk sekitar yang sangat miskin sementara santri sendiri hanya menjadi tujuan kedua. Pesantren NU lain yang menerima bantuan dari LP3ES di tahun-tahun awal antara lain adalah Tebuireng (yang mendirikan perpustakaan santri), Cipasung di dekat Tasikmalaya (pasokan air bersih), Paiton (Probolinggo) dan Blok Agung (Banyuwangi).

Di luar wacana belakangan yang mengaitkan LSM dengan pendekatan "bawah ke atas" (*bottom-up*) sebagai alternatif dari kebijakan pembangunan pemerintah yang berpendekatan "atas ke bawah" (*top-down*), sebagian besar proyek LP3ES paralel dengan, atau merupakan perpanjangan dari, program-program pemerintah.

[14] Untuk pengamatan yang menarik mengenai hubungan pesantren ini dan desa di sekitarnya, dan mengenai berbagai proyek yang dilakukan di Pabelan, yang ditulis oleh mantan santri pesantren ini, lihat Hidayat 1985.

Program pesantren ini bahkan nyaris tampak seperti tiruan program LP3ES lain yang menyasar pengusaha kecil. Kedua program tersebut memiliki tiga komponen yang sama: pengembangan sikap dan keterampilan (wirausaha), pengenalan teknologi tepat guna, dan aktivitas-aktivitas yang memberi penghasilan. Komponen program pesantren yang disebut terakhir pada dasarnya meniru program Mukti Ali. Untuk urusan teknologi tepat guna dalam program ini, LP3ES bekerja sama dengan sekelompok aktivis mahasiswa dan lulusan ITB, yang setelah pelumpuhan gelombang terakhir protes politis mahasiswa di akhir 1970-an telah mendirikan sebuah LSM untuk teknologi tepat guna, Yayasan Mandiri. Para aktivis Mandiri, yang beberapa di antaranya hidup dan bekerja di pesantren dalam kurun waktu yang lama, berupaya memperkenalkan berbagai teknik yang mereka ketahui; yang paling berhasil adalah penggunaan ferro-semen untuk atap, dan beberapa jenis pompa untuk memasok air bersih. LSM besar lain di bidang pengembangan masyarakat, Dian Desa, juga menyumbang beberapa teknologi tepat guna, khususnya kompor tanah. Komponen pelatihan usaha dalam proyek tersebut antara lain mencakup pendirian koperasi di pesantren. Di Kajen dan Guluk-Guluk, usaha bersama simpan-pinjam juga didirikan di desa-desa sekitarnya sebagai cara melatih penduduk desa dalam hal pengelolaan modal.[15]

Pada tahun 1983, Friedrich Naumann Stiftung mulai menyalurkan dukungan program pesantren dan perkembangan masyarakat melalui LSM baru, yang didirikan khusus untuk program tersebut, yaitu P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat). LSM tersebut merupakan gabungan aktivis dengan latar NU dan Masyumi, dan sejumlah kiai dilibatkan dalam kepengurusannya. Sejumlah intelektual muda NU juga aktif di P3M, yang paling menonjol di antaranya Masdar F. Mas'udi. Di bawah kepemimpinan Masdar, P3M memperluas wilayah

[15] Tinjauan mengenai berbagai program berbasis pesantren disampaikan dalam Saifuddin 1988, hlm. 36-47, dan dalam kontribusi Mudatsir, Basyuni, serta Sulaiman dalam Rahardjo 1985.

aktifitasnya mencakup diskusi kritis tentang teks klasik yang dipelajari di pesantren (kitab kuning) dan usaha mengembangkan wacana tradisional Islam agar lebih relevan untuk masalah-masalah masyarakat modern. Para kiai diajak berpartisipasi dalam diskusi (bahtsul masa'il) untuk mengembangkan visi Islam terhadap konflik tanah, perwakilan rakyat, isu-isu gender, dan sebagainya (bdgk. van Bruinessen 1994a, Bab 7).

Syu'un ijtima'iyah, kiai dan aktivis

Penggunaan konsep syu'un ijtima'iyah oleh ulama terkemuka NU pada tahun 1983 dan pemuatannya dalam anggaran dasar organisasi itu pada muktamar tahun 1984 di Situbondo memperkuat pengaruh para penyokong pengembangan masyarakat. Beberapa di antara mereka terpilih dalam susunan kepengurusan baru, termasuk Abdurrahman Wahid, yang akan terus menjadi ketua selama tiga periode lima tahunan dan sangat mendukung upaya-upaya untuk membuat NU lebih berperan dalam kesejahteraan ekonomi dan sosial anggotanya. Pengurus baru NU tersebut mendirikan LSM sendiri untuk pengembangan masyarakat, Lakpesdam, yang diberi tugas untuk menjalankan rekomendasi Situbondo mengenai *syu'un ijtima'iyah*.[16] Stafnya direkrut dari orang-orang NU yang punya pengalaman dalam bidang pengembangan masyarakat (di LP3ES atau LSM lain) dan dari organisasi mahasiswa PMII. Aktivitas-aktivitas awal Lakpesdam tidak berbeda dengan aktivitas banyak LSM serupa di Indonesia pada periode ini: memberi pelatihan dalam bidang manajemen dan kepemimpinan, mencoba menggairahkan aktivitas-aktivitas yang menghasilkan pendapatan dalam bidang pertanian dan industri rumah tangga, serta mendirikan koperasi. Asia Foundation memberikan dukungan dana eksternal untuk sebagian besar aktivitas Lakpesdam, sehingga tak heran bila pilihan aktivitasnya cenderung mencerminkan

[16] Nama Lakspedam merupakan singkatan dari Lajnah Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia. Di tingkat provinsi, lembaga semacam itu didirikan, yang bekerja secara mandiri dari lembaga nasionalnya, seperti LKPSM di Yogyakarta.

pemikiran lembaga donor tersebut saat itu.

Setelah periode awal yang sangat optimistis dan penuh keyakinan terhadap potensi "emansipatoris" pesantren (terlihat pada pelbagai artikel dalam Rahardjo 1985), menyusullah periode kekecewaan dan keraguan di kalangan banyak aktivis lebih muda yang turut serta dalam proyek-proyek ini dan merasa dihambat oleh hubungan hierarkis di dunia pesantren. Muncul keraguan serius mengenai peluang keberhasilan proyek semacam itu melalui pesantren.[17] Pada banyak kasus tampaknya ada konflik kepentingan yang mencolok antara kiai dan pesantren di satu pihak dengan penduduk desa sekitar di pihak yang lain. Banyak kiai mencoba menggunakan proyek-proyek itu untuk mengeratkan atau memperkuat pengaruh mereka terhadap warga kebanyakan dan untuk menarik manfaat ekonomi juga. Di lain pihak, banyak aktivis yang bermimpi melayani kepentingan orang miskin, beberapa bahkan bermimpi menjungkirbalikkan tatanan sosial yang ada. Sungguh kecewa mereka mendapati bahwa kiai tidak ingin ambil bagian dalam jenis transformasi sosial semacam itu, malah punya kepentingan mempertahankan dan jika mungkin memperkuat posisi kewenangan serta kekuatan ekonomi mereka sendiri. Tatanan hierarkis dan lingkup moral pesantren tidak dapat dengan mudah didamaikan dengan pembangunan dari bawah dan pemberdayaan kaum lemah.[18]

Di akhir kurun 1980-an dan 1990-an, beberapa kali terjadi peristiwa perlawanan petani terhadap penggusuran. Pemerintah menggusur petani dari tanah mereka demi proyek-proyek pembangunan

[17] Lihat kritik tajam dalam Kuntowijoyo 1988. Penulis ini, sejarawan Muslim yang sangat dihormati, tidak berafiliasi dengan NU, dan banyak yang tidak senang dengan kritiknya. Namun beberapa anak muda yang secara aktif ambil bagian dalam proyek-proyek ini bahkan lebih kritis lagi.

[18] Pengamatan ini dilandaskan pada banyak percakapan, selama bertahun-tahun, dengan orang-orang yang dengan satu atau lain cara terlibat dalam upaya pengembangan masyarakat, terutama KH. Abdul Basith, M.M. Billah, M. Dawam Rahardjo, Driyantono (Toni Pangcu), Fahmi D. Saifuddin, Habib Chirzin, KH. Hamam Dja'far, Helmy Ali, KH. Jusuf Hasjim, Mochtar Abbas, Mun'im Saleh, dan Said Budairy. Pembahasan yang lebih luas dapat ditemukan dalam van Bruinessen 1994a, Bab 8.

berskala besar, seperti waduk Kedung Ombo, tanpa kompensasi yang masuk akal. Organisasi mahasiswa dan berbagai LSM, termasuk para aktivis NU, bersatu untuk mendukung para petani ini dan mencoba menggerakkan opini publik nasional serta internasional demi kepentingan mereka. Kasus-kasus ini memunculkan kesadaran bahwa ada konflik kepentingan dalam pembangunan ekonomi dan bahwa aktivis tidak bisa menghindari keberpihakan. Di kalangan anak muda NU, semakin meningkatlah kegelisahan menyadari keterlibatan diam-diam banyak ulama dalam pelanggaran hak penduduk desa yang miskin.

Melalui jaringan LSM internasional dan melalui mahasiswa-mahasiswa Indonesia yang sedang mengejar pendidikan lanjutan di luar negeri, para aktivis lokal berkenalan dengan model-model aksi dan pola-pola pikir yang sedang menjadi tren di bagian lain dunia. Konsep "Pendidikan Kaum Tertindas" Paulo Freire dan teologi pembebasan dari Amerika Latin, yang keduanya pertama kali dikenal dan mendapat pengikut di kalangan penganut Katolik Indonesia yang berhaluan kiri, sangat menarik bagi para aktivis NU karena seperti menawarkan kerangka yang tepat untuk pembangunan dari bawah yang memprioritaskan kepentingan kaum tertindas dan bukan penindas. Banyak pelajar dan aktivis Muslim, terutama yang berlatar pesantren, merasakan kebutuhan akan suatu teologi pembebasan Islam, guna memberi argumen keagamaan yang melegitimasi aksi sosial yang menyasar perubahan radikal masyarakat.[19] Kepentingan

[19] Perumusan awal atas tuntutan terhadap teologi semacam itu dan petunjuk tentang perkiraan bentuknya akan ditemukan dalam Fakih 1987, 1989 dan Abdurrahman 1988. Yang terakhir ini disajikan di sebuah seminar yang diselenggarakan oleh LKPSM Yogyakarta yang secara tersurat berusaha mengembangkan "teologi pembangunan", eufemisme yang dipakai saat itu untuk teologi pembebasan (yang dilarang oleh rezim pemerintah sebagai ideologi berbahaya). Para penulis ini, Mansour Fakih dan Moeslim Abdurrahman, tidak aktif di lingkaran NU (Abdurrahman bahkan berafiliasi dengan Muhammadiyah), tetapi tetap sangat berpengaruh di kalangan aktivis muda NU sebagai pemikir kritis dan penganjur pemberdayaan kaum lemah. Tulisan-tulisan Abdurrahman belakangan (1995, 2003) merupakan contoh yang jelas dan apik mengenai pemikiran Muslim kritis dalam perkembangan di tahun sembilan puluhan.

para aktivis ini bertemu dengan kepentingan para intelektual yang tertarik pada peninjauan ulang secara kritis tradisi pesantren dan pencarian tafsir yang lebih relevan atas teks-teks klasik yang terkenal.

P3M telah memulai serangkaian seminar yang mempertemukan kiai berpikiran terbuka dengan para pakar dari pelbagai bidang, mulai sosiologi pedesaan dan ekonomi hingga hukum dan kedokteran. Dalam rangkaian seminar itu, kiai ditantang untuk menemukan jawaban Islam yang relevan atas berbagai isu kontemporer. Ini mencakup isu-isu moral yang serius seperti terkait dengan transplantasi organ dan euthanasia tetapi juga, lebih khususnya, masalah-masalah politik termasuk pengambilalihan lahan oleh negara, hakikat perwakilan rakyat, dan hak-hak perempuan. Pihak penyelenggara berupaya keras untuk mengembangkan dan menemukan dukungan bagi perspektif "progresif." Bersamaan dengan seminar-seminar ini, organisasi mahasiswa PMII memasukkan isu-isu ini ke dalam pelatihan untuk anggotanya. Berbagai kelompok diskusi informal di kalangan aktivis PMII bertransformasi selama kurun 1990-an menjadi LSM formal, yang memungkinkan mereka mencari pendanaan luar untuk aktivitas mereka. LKiS di Yogyakarta dan èLSAD di Surabaya adalah contoh paling terkemuka dan paling berhasil dari generasi LSM ini. Mereka tidak punya keterkaitan resmi dengan NU, dan ini memungkinkan mereka untuk beroperasi secara lebih mandiri ketimbang LSM-LSM sebelumnya.

Tidak seperti LSM-LSM terdahulu yang berfokus pada pembangunan masyarakat dan desa, LSM-LSM baru ini lebih banyak terlibat dalam pemberdayaan serta "pembangkitan kesadaran" melalui program pelatihan, lingkaran diskusi, dan penerbitan, juga dalam pendampingan dan advokasi. Hak asasi manusia, hak ekonomi dan hak perempuan merupakan tema-tema yang menonjol. Tema terakhir ini khususnya terbukti menarik bagi para sponsor, maka sejumlah LSM yang mengkhususkan diri dalam isu perempuan pun muncul, sementara LSM-LSM lain seperti P3M, Lakpesdam, dan LKiS juga menjalankan program-program terkait gender. Gagasan feminisme

Muslim atau feminisme Islam, yang masih asing di awal kurun 1990-an, dengan cepat mulai diterima dalam rentang satu dekade (bdgk. Feillard 1997). Pada akhir dasawarsa tersebut, banyak pemikir muda berupaya mengembangkan wacana Islam yang lebih ramah perempuan ketimbang wacana tradisional yang hanya menekankan kewajiban perempuan terhadap suaminya. *Fiqh al-nisa*, "pemikiran hukum Islam mengenai perempuan," yang didasarkan pada pembacaan ulang feminis moderat terhadap sumber-sumber klasik, memberikan pembenaran keagamaan untuk menyelenggarakan program mengenai kesehatan reproduksi perempuan (yang didanai dalam kerangka kampanye internasional) melalui jaringan berbasis pesantren.[20]

Pada pertengahan 1990-an, kampanye masyarakat sipil menjadi prioritas di kalangan LSM internasional, bertepatan dengan pergeseran dari pembangunan pedesaan menjadi "pembangkitan kesadaran" di LSM-LSM berbasis NU. Lakpesdam, LKiS dan LSM-LSM lain lantas bisa meluaskan pelatihan mereka, menjadi bukan sekadar menyebarkan konsep-konsep hak asasi manusia, relasi gender dan hak perempuan, serta masyarakat sipil, tetapi juga menyebarkan cara-cara yang agak terilhami Marxis untuk menganalisis ketimpangan sosial dan pernyataan ulang yang progresif (dan anti kemapanan) atas prinsip-prinsip dasar Islam.[21] Di tahun-tahun terakhir Orde Baru, pelatihan-pelatihan yang diselenggarakan LKiS untuk mahasiswa boleh dibilang merupakan satu-satunya forum publik tempat tatanan politik dan ekonomi dikiritik secara sistematis (meski tidak secara terang-terangan). Kaum Muslim reformis sebagian besar sudah

[20] Program kesehatan reproduksi perempuan merupakan salah satu program terbesar dan berdana paling besar yang dilaksanakan P3M pada 1990-an. LSM-LSM lain juga ambil bagian dalam program yang didanai Ford Foundation ini. Program ini diuraikan dalam Marcoes-Natsir & Hasyim 1997, yang juga merupakan buku pedoman pelatihan. Kedua penulis ini merupakan penganjur feminisme Islam paling terkemuka di Indonesia. Mengenai perkembangan fiqh al-nisa lihat Effendi 2000, Bab 7.

[21] Deskripsi dan analisis yang sangat bagus mengenai pemikiran keagamaan kritis yang berkembang dalam lingkaran-lingkaran ini diberikan dalam Effendi 2000. Robin Bush memberikan deskripsi yang bermanfaat atas beraneka pelatihan di Bab 3 disertasinya (2002, 2009).

dijinakkan dengan janji akan mendapat porsi yang lebih besar dalam tatanan mapan melalui badan-badan seperti ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia semi-negara) dan Islamisasi bertahap dari atas. Setelah Soeharto dipaksa turun, mereka menaruh harapan pada kepresidenan Habibie, tidak seperti para aktivis berbasis NU, yang bersama dengan kaum oposisi sekuler menuntut "reformasi" yang lebih menyeluruh.

Periode pasca Soeharto memberi banyak peluang bagi aktivitas politik yang lebih terang-terangan. Banyak kader muda NU, termasuk mantan aktivis LSM, bergabung dengan Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) yang berafiliasi dengan NU. Namun pada saat yang sama semua LSM bukan hanya meneruskan tetapi juga memperluas cakupan aktivitas mereka, dan banyak LSM baru didirikan. Ketersediaan dana yang seperti tak terbatas—mayoritas dari Amerika Serikat—untuk memperkuat masyarakat sipil dan menyebarluaskan sikap serta keterampilan dasar yang penting bagi demokratisasi menyebabkan menjamurnya aktivitas LSM pada bidang-bidang semacam pendidikan kewarganegaraan dasar, toleransi antar kelompok, penerimaan pluralisme agama dan budaya, penyusunan perundangan, dan akuntabilitas, selain program-program pembangkitan kesadaran dan pengembangan pemikiran keagamaan progresif yang terdahulu.[22] Dunia LSM menjadi pangsa penting dalam pasar tenaga kerja untuk anak muda lulusan universitas. Banyak aktivis masih didorong oleh idealisme dan semangat menyumbang kepada dunia yang lebih baik dan lebih adil, tetapi banyak aktivis lain bersikap lebih pragmatis. Di sebagian besar LSM, pertimbangan manajerial dan kebutuhan akan kelangsungan organisasi, di samping yang lebih penting, ketersediaan dana asing, menentukan proyek mana yang dijalankan. Sebagai akibat dari liberalisasi politik dan struktur pendanaan, LSM-LSM berbasis NU lebih banyak keluar dari lingkungan pesantren menuju arena yang lebih besar, menyibukkan diri dengan isu-isu lain ("demokrasi")

[22] Mengenai sebagian aktivitas ini, lihat: Salim & Ridwan 1999; Bush 2002, Bab 5; Ida 2004.

ketimbang kesejahteraan kaum miskin pedesaan di sekitar pesantren.

Liberalisasi politik juga mengantarkan kembali para kiai ke gelanggang politik yang telah ditinggalkan sebagian besar kiai pada tahun 1984. Banyak kiai berperan aktif dalam PKB, yang didirikan oleh Abdurrahman Wahid sebagai kendaraan untuk ambisi politiknya sendiri dan ambisi politik warga NU secara umum. Hal itu berdampak teralihnya banyak modal ekonomi dan manusia dari aktivitas-aktivitas pendidikan serta aktivitas yang berorientasi komunitas pada perebutan sumber daya di tingkat propinsi dan nasional. Partai-partai lain juga merayu kiai, yang dipercaya bisa mempengaruhi pilihan para pengikut mereka. Pada saat kampanye, semua peserta utama pemilu mengadakan kunjungan penuh sorotan media ke pesantren besar, membagikan uang dalam jumlah besar dan memberikan janji yang lebih besar lagi. Sebagian kiai paling terkemuka dibuat percaya bahwa mereka benar-benar punya pengaruh besar dalam menentukan penguasa. Sebagian yang lain mendamba peran serupa, bahkan kalaupun hanya di tingkat daerah. Muktamar NU tahun 2004 mengukuhkan perubahan yang mulai muncul seiring memudarnya Orde Baru, yakni reorientasi menuju perpolitikan elite dan meninggalkan aktivisme sosial (bdgk. van Bruinessen 2002). Sosok-sosok progresif terpinggirkan dari kepengurusan NU, suara-suara konservatif di bidang agama maupun sosial menjadi dominan dalam organisasi tersebut. Lakpesdam, yang pernah menjadi basis aktivisme sosial di dalam NU, dibersihkan dari personel yang terlalu erat terkait dengan radikalisme terdahulu dan ditundukkan dalam kendali langsung PBNU.

Kiai (dan nyai) rakyat

Sumbangsih proyek-proyek pembangunan masyarakat berbasis pesantren terhadap kesejahteraan kaum miskin di pedesaan mungkin memang mengecewakan seperti yang dinyatakan oleh banyak kritikus, dan sebagian besar kiai penting di pesantren besar mungkin tak banyak menunjukkan simpati terhadap upaya untuk memberdayakan kaum tertindas, tetapi cerita tidak berhenti sampai di sini. Ada beberapa

kiai, kecil jumlahnya tetapi semakin banyak, yang tidak terlalu terkenal tetapi berhasil memadukan peran mereka sebagai pemegang kewenangan agama serta spesialis ritual dengan jenis fungsi pimpinan agama yang sebelumnya tidak ada dan dengan sadar bertindak sebagai agen perubahan (sosial, ekonomi, dan moral). Sementara sebagian besar LSM tetap agak asing bagi komunitas tempat mereka bekerja, kiai-kiai ini (dan terkadang nyai, padanan perempuannya) biasanya merupakan anggota komunitas itu sendiri dan melalui peran mereka dalam berbagai ritual, yang pada mulanya mungkin terlihat berseberangan dengan gagasan-gagasan "progresif", mereka dapat berperan efektif sebagai aktivis sosial. Kita akan menyebut sosok-sosok ini sebagai kiai rakyat (dan, dalam kasus perempuan, nyai rakyat), mengikuti penyebutan beberapa informan, yang ingin membedakan mereka dari kiai pada umumnya karena keberpihakan mereka terhadap rakyat, alih-alih sekadar mengajar dan memimpin rakyat yang bersangkutan.[23]

Kiai dan nyai rakyat biasanya tidak berasal dari keluarga ulama besar dan terkenal di pesantren besar. Pengaruh mereka tidak menjangkau jauh di luar wilayah mereka sendiri. Mereka dicirikan oleh upaya-upaya mereka yang kerap kali kreatif untuk menggerakkan orang banyak dan mendorong keterlibatan aktif dalam program-program swadaya, menggunakan pendekatan yang mereka peroleh melalui persinggungan sebelumnya dengan LSM—karena mereka semua memiliki setidaknya sedikit pengalaman dengan aktivitas LSM pada dekade-dekade lalu. Mereka dianggap oleh lingkungan sebagai agak *nyeleneh* atau bahkan memberontak (*mbalelo*) dari sudut pandang tradisi pesantren. Tetapi dari dulu kiai memang memiliki hak istimewa untuk menyimpang dari normal sosial, dan setakar kenyelenehan

[23] Kami sangat berutang pada Bahruddin, seorang pengorganisasi petani di Salatiga, karena menjadi orang pertama yang menarik perhatian kami pada jenis kiai ini dan memperkenalkan Farid Wajidi pada beberapa kiai semacam ini dalam riset lapangan awal mengenai aktivitas LSM di masyarakat Muslim tradisionalis pedesaan. Istilah "kiai rakyat" juga awalnya kami dapatkan dari Bahruddin, meskipun sekarang istilah itu lebih banyak digunakan.

bahkan mungkin menambah kharismanya. Yang lebih penting lagi adalah kenyataan bahwa, seperti kiai desa lain, kiai dan nyai rakyat bukan hanya pengajar kitab suci Islam tetapi pemimpin dalam ritual-ritual Islam Jawa di desa, seperti slametan, selapanan, tahlilan, khaul, dan pengajian. Mereka bisa memanfaatkan ritual-ritual ini sebagai kesempatan untuk melakukan interaksi sosial yang efektif.

Terdapat kesan umum bahwa masyarakat sipil maupun ruang publik kurang berkembang dalam negara-negara Asia dan Afrika, dan hal itu merupakan penghambat demokratisasi. Para antropolog telah menekankan bahwa kesan tersebut boleh jadi disebabkan karena ada berbagai bentuk organisasi dan komunikasi informal yang oleh pengamat tidak dipandang sebagai masyarakat sipil dan ruang public, meskipun mungkin lebih efektif ketimbang bentuk-bentuk impornya. Praktik dan lembaga tradisional tertentu bisa jadi memenuhi fungsi serupa.[24] Ritual-ritual Islam Jawa di pedesaan, terutama slametan, telah dikaji sebelumnya tetapi lebih sebagai peristiwa keagamaan (Geertz 1960, Beatty 1999), dengan pengamatan sesekali pada fungsi perajutan solidaritas (Martin-Schiller 1989). Dalam kajian-kajian atas Islam tradisionalis dan masyarakat sipil (Baso 1999, Bush 2002, Ida 2004) sejauh ini ritual-ritual tersebut terabaikan, karena fokus lebih diberikan pada tipe-tipe pertemuan warga yang lebih formal. Pengamatan kami pada kiai rakyat menunjukkan bahwa aktor-aktor ini lebih efektif ketimbang LSM formal persis karena mereka bisa menggunakan bentuk-bentuk kehidupan masyarakat pedesaan yang tradisional dan lebih asli tersebut.

Ketika ada peristiwa kematian, tetangga dan teman, dan di desa, seluruh penduduk desa mendatangi rumah orang yang mati pada tujuh malam pertama, dan pada malam keempat puluh, karena tahlil, pengucapan kalimat tauhid "tidak ada tuhan selain Tuhan"

[24] Kumpulan tulisan yang disusun oleh Chris Hann dan Elizabeth Dunn (1996) mengemukakan pengamatan ini dengan cukup kuat dan meyakinkan serta memberikan pelengkap serta koreksi yang berguna bagi perspektif ilmu politik yang dominan dalam kajian masyarakat sipil.

(la ilaha illallah), dipercaya membawa manfaat bagi arwah orang yang baru meninggal itu. Biasanya tidak ada khotbah resmi, dan siapa pun bisa memimpin tahlil, tetapi kehadiran kiai jelas memberi gengsi pada pertemuan itu dan memastikan lebih banyak yang hadir. Hal yang sama berlaku pula bagi ritual daur kehidupan yang lain, entah diiringi dengan selamatan lengkap atau tidak. Khaul adalah peringatan kematian orang yang dianggap suci, yang kerap merupakan kesempatan bagi ribuan atau puluhan ribu penduduk desa berkumpul, mengunjungi makam, dan memintah berkah, membaca doa dan mendengarkan dai yang terkenal. Pengajian adalah bentuk utama hiburan di desa Muslim, yang berlangsung pada rentang waktu yang tetap (seminggu sekali, dua minggu sekali, atau sebulan sekali). Muballigh yang baik dapat memadukan keterampilan dan gaya seorang pelawak tunggal, kritikus moral, dan agitator politik serta mengajarkan hikmah-hikmah moral sederhana dengan bentuk yang sangat menghibur. Beberapa muballigh telah menjadi bintang media populer, yang bisa menarik kehadiran banyak orang, tetapi muballigh dengan keterampilan lebih sederhana pun bisa dipastikan mendapat hadirin tetap karena tak banyak bentuk hiburan lain yang tersedia, dan luas dipercaya bahwa menghadiri pengajian akan mendatangkan pahala. Sebagai alternatif atau tambahan bagi pengajian bisa jadi ada acara mingguan pembacaan bersama beberapa teks keagamaan mengenai Nabi atau wali, yang juga berperan serupa dalam hal membentuk solidaritas dan memberikan kesempatan untuk bertemu dan membicarakan kepentingan bersama. Orang-orang yang berpendidikan kota cenderung memandang praktik-praktik semacam ini sebagai sesuatu yang terbelakang dan bahkan sebagian cenderung dianggap sebagai takhayul, dan banyak kiai yang lebih besar merasa memimpin acara semacam itu merendahkan martabat mereka—tetapi kiai rakyat mendapatkan efektivitas mereka sebagai agen perubahan justru karena peran mereka dalam acara-acara sosial di tingkat desa ini.

Salah satu tokoh pertama yang mendapat reputasi sebagai kiai

rakyat adalah Kiai Mahfuzh Ridwan, yang memimpin pesantren kecil Edi Mancoro di Gedangan dekat Salatiga (Jawa Tengah). Klaim kewenangan agamanya didasarkan pada studinya di Timur Tengah—dia kembali dari Bagdad pada tahun 1977—tetapi dia segera mengejutkan rekan-rekannya dengan usulan penerapan zakat yang secara radikal berbeda dengan cara yang berlaku selama ini. Di Salatiga, seperti di kebanyakan tempat lain di Jawa, sudah lazim orang membayar zakat pada kiai, yang kemudian membagikannya kembali sesuka mereka.[25] Kiai Mahfuzh mengusulkan bahwa pembagian zakat untuk mengentaskan penderitaan orang miskin harus dibuat lebih transparan, dan dia membentuk sebuah panitia independen kecil guna mengumpulkan zakat dan membagikannya bukan dalam bentuk uang, melainkan dalam bentuk proyek pengembangan masyarakat, untuk kaum miskin di wilayah itu. Hal ini memicu kemarahan para kiai lain, karena menyimpang dari praktik mapan dan dari buku teks mengenai kewajiban Islam setidaknya dalam dua hal. Kitab-kitab agama membicarakan zakat sebagai pemberian dalam bentuk biji-bijian atau uang, dan oleh sebab itu orang miskin seharusnya menerima uang atau makanan. Proyek yang dalam jangka panjang mungkin memberi manfaat bagi mereka tidak pernah terdengar dan, dalam pandangan banyak kiai, merupakan bid'ah. Barangkali yang lebih penting lagi, meski ini tidak pernah diungkapkan secara terang-terangan, cara baru membagikan zakat ini mematahkan monopoli kiai dan menghilangkan sumber pendapatan utama mereka.

Selama kurun 1980-an Kiai Mahfuzh bekerja sama dengan seorang anak muda lain dari Salatiga, M.M. Billah, yang merupakan salah seorang aktivis awal yang terlibat dalam upaya-upaya pengembangan masyarakat berbasis pesantren. Keduanya terlibat

[25] Menurut penafsiran tradisional terhadap Al-Quran zakat harus dibagikan pada delapan golongan orang yang berhak menerima tetapi tidak harus sama banyak. Fakir dan miskin merupakan dua dari kategori ini, tetapi bisa pula dibuat penafsiran yang membuat kiai dan pesantren termasuk golongan lain penerima zakat. Banyak kiai menggunakan seluruh zakat untuk pemeliharaan pesantren mereka.

dalam pelbagai upaya untuk mengorganisasi para petani kecil dan meningkatkan kondisi mereka melalui proyek-proyek mandiri. Sejumlah paguyuban tani yang saat ini aktif di wilayah tersebut berasal dari Yayasan Desaku Maju yang dibentuk Billah dan Mahfuzh lebih dari dua dekade silam. Billah beralih ke aktivitas-aktivitas lain, tetapi Kiai Mahfuzh tetap tinggal di situ dan terus sangat terlibat dalam kehidupan para petani kecil. Ketika banyak penduduk desa terpaksa meninggalkan tanah mereka karena proyek raksasa waduk Kedung Ombo, dia termasuk salah seorang dari sedikit pimpinan agama yang terlibat aktif, dan kepadanyalah saat ini para penduduk yang tergusur datang untuk meminta nasihat dalam hal menuntut kompensasi yang menurut mereka berhak mereka dapatkan.

Pada masa krisis ekonomi di akhir 1990-an, yang menghantam keras warga desa, Kiai Mahfuzh mengorganisasi sebuah kelompok antar agama yang mencakup perwakilan dari berbagai komunitas keagamaan, yakni Forum Gedangan (dinamai seturut desa yang menjadi lokasi pesantrennya) yang berusaha meringankan penderitaan paling berat kelompok-kelompok marginal dan mencegah konflik antar agama dan antar suku. Wacana dan metode aktivisme sosial kiai tersebut jelas-jelas dipengaruhi oleh pengalaman dengan LSM beberapa dekade sebelumnya, tetapi sang kiai lebih kuat berakar di komunitasnya. Melalui layanan ritualnya di tengah-tengah mereka, dia lebih menyadari kebutuhan mereka dan lebih mampu membantu mereka mempertahankan kepentingan mereka.

"Nyai rakyat": Kasus Nyai Ruqayyah

Sebuah kasus aktivisme mendampingi kaum tertindas pada tingkat lokal yang sangat luar biasa atas nama diperlihatkan oleh Nyai Ruqayyah Ma'shum, seorang muballighah yang dihormati tetapi nyeleneh di daerah Bondowoso dan Situbondo, Jawa Timur, yang sangat terlibat dalam perjuangan hak-hak perempuan di lingkungan konservatif ini. Kisah hidupnya, yang telah dibukanya pada khalayak, adalah kisah penindasan dan perlawanan, yang tak diragukan lagi

membuatnya menjadi teladan bagi banyak perempuan yang berada dalam situasi serupa.

Ruqayyah terlahir dalam sebuah keluarga santri yang dihormati. Ayahandanya adalah seorang kiai yang memimpin sebuah pesantren kecil di Prajekan Mas di Bondowoso. Lebih dari wilayah lain, di Jawa bagian ini kiai menganggap diri mereka sebagai kaum ningrat turun-temurun, dan ayah Ruqayyah, yang ingin memastikan puterinya menikah dengan keluarga yang baik, mengatur pertunangan Ruqayyah dengan putera seorang kiai lain sejak Ruqayyah masih anak-anak. Ruqayyah berusia 14 tahun dan masih belajar di sebuah pesantren di Probolinggo ketika ayahnya meninggal dunia. Keluarganya memaksanya kembali dan menikah dengan tunangannya—bertentangan dengan keinginannya, tetapi Ruqayyah telah diajari bahwa kepatuhan merupakan kewajiban agama jadi dia tidak melawan. Untunglah, ayah mertuanya, pemimpin pesantren tempat pasangan suami-istri itu tinggal, sangat menyayanginya dan menjadi guru pribadinya. Berkat ayah mertuanyalah, Ruqayyah menguasai bahasa Arab dan pengetahuan agama yang saat ini menjadi salah satu aset terbesarnya. Sang mertua juga mengajarinya cara berbicara di depan umum, cara menyusun ceramah, dan cara menghadapi hadirin dalam jumlah besar. Dalam sebagian besar aspek lain, pernikahan itu adalah malapetaka dan sangat menekan baginya. Ruqayyah sering mendapat serangan kejang dan pingsan, yang oleh lingkungannya dihubungkan dengan santet, tetapi dia sendiri kini cenderung menjelaskannya sebagai akibat tekanan yang sangat hebat. Setelah ayah mertuanya meninggal, hubungan dengan suaminya semakin memburuk. Sang suami menceraikan Ruqayyah tanpa alasan yang jelas baginya dan mengirim Ruqayyah pulang.

Tak gentar oleh status rendah seorang janda tetapi didukung reputasi keluarganya, Ruqayyah mulai menerapkan pelajaran dari ayah mertuanya dan menjadi seorang muballighah dan memberi ceramah hampir tiap hari. Dia juga bergabung dengan cabang setempat organisasi perempuan muda NU, yakni Fatayat, dan segera saja

menjadi ketuanya. Melalui keterlibatannya dalam Fatayat, Ruqayyah bersinggungan dengan berbagai aktivis, dan dia mengikuti sejumlah lokakarya mengenai isu gender (*fiqh al-nisa*) yang diselenggarakan oleh P3M di sebuah pesantren di Jember pada tahun 1996 dan tahun-tahun setelahnya. Pada kurun itu dia menikah lagi, kali ini dengan pria pilihannya sendiri (dan tidak sesuai dengan harapan keluarganya karena pria tersebut bukan berasal dari keluarga kiai), mantan aktivis mahasiswa dan lulusan IAIN, yang menjadi pegawai negeri di kota Bondowoso.[26] Pernikahan kedua ini ternyata juga tidak membahagiakan. Suaminya memperlakukannya dengan buruk, melakukan penyiksaan fisik dan melukai hatinya melalui perselingkuhan dengan beberapa perempuan lain. Diskusi-diskusi *fiqh al-nisa* meyakinkannya bahwa Islam tidak membenarkan perilaku pria yang seperti itu, tetapi karena malu dan berharap dia bisa mengubah suaminya, Ruqayyah menjalani penderitaannya dalam diam.

Saat ruang politik terbuka setelah tumbangnya Soeharto, suaminya mengaktifkan kembali kontak-kontak lamanya semasa mahasiswa dan aktif di partai politik berbasis NU, PKB. Pada pemilu 1999, dengan setia Ruqayyah berkampanye untuk sang suami dan membantunya terpilih menjadi anggota DPR. Pasangan itu pindah ke Jakarta, dan di sana perlakuan suaminya terhadap Ruqayyah semakin memburuk. Sang suami kerap memukuli Ruqayyah, menikah dengan istri kedua, berusaha memperkosa saudari Ruqayyah. Ruqayyah lantas memutuskan untuk menuntut cerai dan mengajukan suaminya ke pengadilan atas tuduhan kekerasan dalam rumah tangga. Dia menghubungi anggota berbagai LSM perempuan yang dia kenal melalui lokakarya *fiqh al-nisa*, dan mereka berjanji membantu. Namun banyak pihak lain yang berusaha mencegahnya melakukan

[26] IAIN atau Institut Agama Islam Negeri memberikan sebentuk pendidikan tingkat tinggi yang dapat diakses oleh lulusan pesantren. Sebagian besar anak muda NU yang menempuh pendidikan tinggi belajar di IAIN. Lulusan IAIN biasanya bekerja sebagai guru agama di SMP atau SMA atau sebagai pegawai negeri di dalam birokrasi Departemen Agama.

hal ini karena akan mempermalukan PKB dan dunia pesantren secara keseluruhan. Seorang nyai yang lain memperingatkan bahwa Ruqayyah sendiri akan menjadi korban utama dari tindakannya karena lingkungan sosialnya akan mempersalahkan Ruqayyah, bukan hanya karena persoalan Ruqayyah tetapi terlebih karena membuka rahasia kehidupan keluarga dan dunia pesantren. Selain itu, nyaris mustahil menyeret anggota parlemen ke pengadilan; hal ini membutuhkan izin khusus dari Presiden. Meskipun demikian, Ruqayyah berjuang untuk mendapatkan perceraiannya, dan ketika dia mendapati pengadilan melepas suaminya dengan mudah, dia menyebarkan siaran pers yang mengungkapkan latar belakang kasus perceraiannya. Saat itu, dia merasa bukan sekadar berjuang untuk dirinya sendiri tetapi juga atas nama semua perempuan yang menghadapi kekerasan dalam rumah tangga.[27]

Setelah bercerai, dia kembali ke Bondowoso untuk meneruskan karier sebagai muballighah, tetapi kali ini dengan tekad berjuang melawan tradisi yang membuat perempuan tunduk dan tertindas. Pertemuan keagamaan mingguan, majelis ta'lim, di rumah orangtuanya, yang sudah populer sebelum dia pergi ke Jakarta menarik kehadiran begitu banyak perempuan sehingga sebuah masjid baru harus didirikan di depan rumahnya agar dapat menampung mereka semua. Ruqayyah mengubah format majelis ta'lim itu. Bila sebelumnya ini adalah pengajian biasa, di mana muballighah bicara dan hadirin mendengarkan, dia mengubahnya menjadi pertemuan yang lebih interaktif seperti yang dia alami di lokakarya *fiqh al-nisa*. Dia mendorong peserta untuk merenungkan pengalaman mereka sendiri dengan mempertimbangkan penjelasannya akan nilai-nilai dan panduan Islam yang lebih ramah perempuan, dan meminta mereka membicarakan masalah-masalah yang tengah mereka hadapi. Barangkali karena Ruqayyah tidak merahasiakan masalah-masalahnya

[27] Ini adalah versi ringkas dari kisah hidup sebagaimana yang disampaikan Ruqayyah sendiri, misalnya dalam sebuah wawancara di jurnal LSM feminis Muslim, Rahima (Rahima 2001)

sendiri, sering kali perempuan-perempuan lain mau bicara dan membahas kesulitan pribadi mereka dalam pertemuan tersebut. Poster-poster di dinding—hiasan yang tidak biasa di masjid—juga menunjukkan bahwa ini bukan majelis ta'lim biasa: poster-poster itu, yang dibuat oleh beraneka LSM perempuan, memuat pesan aktivis yang jelas: "Setiap menit seorang perempuan meninggal saat persalinan', 'Hak perempuan adalah hak asasi manusia', 'Stop kekerasan terhadap perempuan!', 'Melaporlah bila Anda melihat atau mendengar kekerasan dalam rumah tangga!'

Selain di majlis ta'limnya sendiri, Ruqayyah juga secara rutin memberi pengajian di berbagai organisasi perempuan di wilayah itu (termasuk organisasi istri pegawai negeri, Dharma Wanita, sebuah tempat yang biasanya dihindari aktivis LSM tetapi Ruqayyah meyakini pesannya harus didengar di sana) dan di sebuah stasiun radio lokal. Di sebuah stasiun radio lain dia mengasuh sebuah acara bincang-bincang interaktif mingguan yang membahas isu gender. Wibawa dan keterampilannya sebagai penceramah sedemikian rupa sehingga dia rutin diundang untuk ikut ambil bagian dalam pengajian besar-besaran di ruang terbuka, bersama dua atau tiga penceramah lain, yang biasanya laki-laki. Pengajian sebesar itu sering kali menjadi kesempatan unjuk kemampuan ceramah, di mana penceramah-penceramah paling populer memantapkan status mereka. Sebagai satu-satunya perempuan, Ruqayyah biasanya berceramah paling akhir, dan ini memberinya peluang untuk mengkritik para pembicara sebelumnya. Dia berulang kali menantang para rekan lelakinya mengenai isu poligami dan pengekangan perempuan di lingkup domestik.

Ruqayyah bukan hanya berbicara kepada orang dewasa tetapi juga pada remaja puteri. Dia mengajar kelas agama khusus untuk anak-anak perempuan yang tinggal di lingkungan rumahnya setiap hari antara maghrib hingga isya', dan pada forum hari minggu ketika gadis-gadis itu bisa curhat kepadanya. Dia mengingatkan mereka mengenai pentingnya pendidikan dan, mengutip pengalamannya

sendiri, memperingatkan mereka dan orangtua mereka mengenai pernikahan dini, yang masih luas terjadi di wilayah itu. Dia bukan saja memberi nasihat tetapi juga aktif turun tangan ketika menurutnya diperlukan, seperti dalam kasus seorang gadis berusia 11 tahun yang hamil setelah diperkosa oleh kakeknya sendiri. Dia membantu gadis itu menggugurkan kandungan, mengesampingkan argumen-argumen keagamaan di lingkungannya, dan memaksa masyarakat setempat memberi sanksi pada pelaku, yang bekerja di masjid tempat Ruqayyah biasa memberi pengajian.

Ruqayyah telah berhasil menggaris ulang batas-batas yang memisahkan ruang privat dan publik, dan memecah kebungkaman mengenai praktik-praktik yang menindas, membawanya ke permukaan dan berjuang untuk memperdayakan para korban serta mempermalukan atau menghukum para pelaku kejahatan. Nyaris tak ada contoh yang lebih jelas untuk mengilustrasikan semboyan feminis bahwa urusan pribadi pun bersifat politik (*'the personal is political'*) ketimbang kehidupan pribadi Ruqayyah yang sangat publik dan kehidupannya saat ini sebagai aktivis-guru-penceramah. Bisa dipahami, dia menjadi sumber dan mitra lokal favorit bagi LSM-LSM perempuan yang berbasis di Jakarta. Dia telah banyak belajar melalui kontaknya dengan dunia LSM, tetapi dalam menjalankan secara kreatif peran tradisionalnyalah dia menjadi agen perubahan yang lebih efektif daripada LSM formal mana pun.

Kesimpulan

Menurut sebuah survei baru-baru ini (dilaporkan dalam Mujani dan Liddle 2004), lebih dari 40 persen penduduk Indonesia kurang lebih mengidentifikasi diri dengan NU dan 17 persennya sangat kuat mengidentifikasi diri dengan NU. Sebagian besar dari jumlah ini berasal dari pedesaan dan secara ekonomi kekurangan, dicirikan oleh kesenjangan sosial dan ekonomi serta hubungan patron-klien yang meluas. Pelbagai upaya pembangunan dan pengembangan masyarakat dari bawah oleh LSM-LSM yang mencoba menjangkau

komunitas-komunitas ini melalui pesantren mungkin tidak seberhasil yang diharapkan para pemrakarsanya, dan kiai mungkin dalam banyak kasus bahkan memperkokoh kekuasaan mereka terhadap masyarakat melalui proyek-proyek ini, tetapi cerita tidak berhenti sampai di sini.

Sementara generasi pertama aktivis LSM yang aktif dalam lingkaran-lingkaran ini adalah orang luar secara budaya, sejak pertengahan 1980-an semakin banyak anak muda didikan pesantren (sebagian besar lulusan IAIN) menjadi aktif di beraneka LSM, dan lebih banyak lagi yang mengiktui program-program pelatihan dengan berbagai tema yang diberikan oleh LSM-LSM ini. Dampak nyata dari aktivitas-aktivitas ini bagi emansipasi dan perkembangan ekonomi komunitas-komunitas terbelakang ini mungkin sangat kecil, tetapi memiliki efek menciptakan imbangan elite di tengah kaum Nahdliyyin. Banyak lelaki dan perempuan muda yang peduli terhadap kemiskinan dan ketidakadilan telah mempelajari keterampilan-keterampilan praktis berguna (dari menyelenggarakan rapat dan memimpin diskusi hingga menyusun perundangan dan menerbitkan serta memasarkan buku) dan memperluas cakrawala melalui keterlibatan di dalam LSM-LSM ini. Gagasan tentang keterlibatan kritis dengan tradisi dan tentang pluralitas penafsiran yang absah telah mendapat penerimaan luas di kalangan lulusan pesantren yang mendapat pendidikan lebih baik, dan bentuk-bentuk kesenjangan gender serta kelas yang telah mapan mendapat tantangan secara terbuka.

Islam tradisionalis lingkungan pesantren, yang dahulu konservatif secara sosial dan budaya, secara paradoksal telah menelurkan gerakan progresif untuk menuju reformasi sosial dan keagamaan, yang lebih dekat dengan akar rumput ketimbang sebagian besar gerakan lain. Aspek paling menonjol dari gerakan progresif ini adalah peran kiai rakyat, yang gagasan, cita-cita, serta intervensi sosialnya mencerminkan pengalaman dengan dunia LSM tetapi mengandalkan legitimasi tradisional (yang sebagian besar diwariskan) agar bisa berhasil dengan baik.[]

Sumber Tulisan

Bab 1. 'Kisah Rakyat yang Gagal'. Versi asli dikarang bersama dengan Lies M. Marcoes dan diterbitkan sebagai 'Selingan' dalam majalah *Tempo*, 27 Oktober 1984.

Bab 2. 'Duit, Jodoh, Dukun: Perubahan Budaya di Kalangan Pendatang Miskin di Bandung.' Judul asli: 'Duit, Djodoh, Dukun: Remarks on Cultural Change among Poor Migrants to Bandung', *Masyarakat Indonesia*, jilid XV (1988), 35-65.

Bab 3. 'Pendatang Miskin di Bandung: Pemukiman dan Pekerjaannya.' Judul asli: 'Poor Migrants in Bandung: Settlement and Employment', kertas kerja disampaikan pada International Workshop on Western Java in Development Perspective, Royal Institute of Linguistics and Anthropology (KITLV), Leiden, 11-15 September 1989.

Bab 4. 'Ulama Indonesia dan Politik.' Judul asli: 'Indonesia's Ulama and Politics. Caught between Legitimising the Status Quo and Searching for Alternatives', *Prisma - The Indonesian Indicator* No. 49, 1990, 52-69.

Bab 5. 'Fundamentalisme Islam: Agama atau Gejala Sosial?' Judul asli: 'Muslim Fundamentalism: Something to be Understood or to be Explained Away?', makalah disampaikan kepada International Seminar on Religion and Contemporary Developments, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 23-26 September, 1992. Kemudian diterbitkan di majalah *Islam and Muslim Christian Relations*, vol. 6, no. 2 (1995), 157-71.

Bab 6. 'Gerakan Sempalan di Kalangan Umat Islam Indonesia: Latar Belakang Sosial-Budaya.' Berdasarkan makalah yang dikarang untuk

seminar "Gerakan Sempalan di Kalangan Umat Islam Indonesia", yang diselenggarakan oleh Yayasan Kajian Komunikasi Dakwah di Jakarta, 11 Februari 1989, kemudian terbit di majalah *Ulumul Qur'an*, vol. III no. 1 (1992), 16-27.

Bab 7. 'Negara Islam atau Islam Negeri? Limapuluh Tahun Hubungan Negara-Ummat Islam di Indonesia.' Judul asli: 'Islamic State or State Islam? Fifty Years of State-Islam Relations in Indonesia', dalam: Ingrid Wessel (ed.), *Indonesien am Ende des 20. Jahrhunderts*, Hamburg: Abera-Verlag, 1996, hlm. 19-34.

Bab 8. 'Yahudi sebagai Simbol dalam Wacana Islam Indonesia Masa Kini.' Berdasarkan catatan untuk ceramah yang disampaikan di DIAN (Institut Dialog Antar-Iman di Indonesia), Yogyakarta pada 9 Oktober 1993 dan kepada Jama'ah Masjid Shalahuddin, Yogyakarta pada 17 Oktober 1993. Kemudian dimuat dalam *Spiritualitas baru: Agama dan aspirasi rakyat* [Seri Dian II Tahun I], Yogyakarta: Dian/ Interfidei, 1994, hlm. 253-268. Untuk tujuan buku ini, tulisan ini ditinjau kembali dan ditambah beberapa data dan komentar baru pada bulan Oktober 2009.

Bab 9. 'Asal-Muasal Gerakan Islam Radikal di Indonesia.' Judul asli: 'Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Soeharto Indonesia', *South East Asia Research*, vol. 10, no. 2, 2002, 117-154.

Bab 10. 'Keterlibatan Islam Pasca-Soeharto dengan Masyarakat Sipil dan Demokratisasi.' Judul asli: 'Post-Soeharto Muslim Engagements with Civil Society and Democratization', dalam: Hanneman Samuel and Henk Schulte Nordholt (ed.), *Indonesia in Transition. Rethinking 'Civil Society', 'Region' and 'Crisis'*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hlm. 37-66.

Bab 11. 'Pesantren Islamis dan Tradisionalis Dalam Indonesia

Masa Kini.' Judul asli: 'Traditionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia', dalam: Farish A. Noor, Yoginder Sikand dan Martin van Bruinessen (ed.), *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages*. Amsterdam University Press, 2008, hlm. 217-245.

Bab 12. 'Syu'un Ijtima'iyah dan Kiai Rakyat: Islam Tradisionalis, Masyarakat Sipil, dan Kepedulian Sosial.' Judul asli: 'Syu'un Ijtima'iyah and the Kiai Rakyat: Traditionalist Islam, Civil Society and Social Concerns', dalam: Henk Schulte Nordholt (ed.), *Indonesian Transitions*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hlm. 205-248.

Tentang Penulis

Martin van Bruinessen lahir di kota Schoonhoven (di Negeri Belanda) pada tahun 1946. Setelah menyelesaikan studi Matematika dan Fisika di Universitas Utrecht (dengan gelar Drs. Fisika Teoretis pada tahun 1971), ia lebih menaruh minat kepada Sosiologi dan Antropologi. Sambil mengajar matematika di SMP/SMA, mempersiapkan diri untuk berpindah disiplin keilmuan. Pada tahun 1974-1976 ia melakukan penelitian lapangan di berbagai daerah Kurdistan (bagian Iran, Irak, Syria dan Turki) dan menulis disertasi mengenai kehidupan sosial dan politik bangsa Kurdi (1978). Sejak itu, ia sering kembali ke Kurdistan dan menulis beberapa buku dan puluhan artikel tentang sejarah dan masyarakat Kurdi.

Pada dasawarsa 1980-an dan 1990-an ia sering tinggal di Indonesia. Pada 1983-1984 ia melakukan penelitian lapangan di suatu perkampungan miskin di Bandung, dan pada 1986-1990 bekerja di LIPI sebagai konsultan metodologi penelitian. Kemudian bekerja di Yogyakarta dari tahun 1991 sampai 1994 sebagai dosen tamu pada Fakultas Pasca Sarjana dan Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga. Selama tinggal di Indonesia, ia sering berkelana ke plosok-plosok untuk mengunjungi pesantren, guru tarekat, makam keramat, atau peninggalan purbakala, dan senang menyaksikan upacara-upacara adat atau keagamaan. Ia berusaha sering kembali mengunjungi Indonesia, dan melanjutkan penelitian lapangan sampai saat ini.

Setelah kembali ke Eropa pada 1994, ia mengajar Sejarah, Bahasa dan Budaya Turki dan Kurdi di Universitas Utrecht, pernah menjadi profesor tamu untuk Studi Kurdi di Berlin dan Paris, dan sejak tahun 1998 menjadi gurubesar dalam bidang Studi Perbandingan tentang Masyarakat-Masyarakat Muslim Kontemporer di Universitas Utrecht.

Mewakili almamaternya, ia ikut mendirikan ISIM, International Institute for the Study of Islam in the Modern World pada tahun 1998, yang menjadi salah satu lembaga pengkajian Islam dan masyarakat paling penting di Eropa. Selama sepuluh tahun keberadaan ISIM, ia aktif terlibat di dalamnya, mengadakan sejumlah konferensi dan seminar dan membimbing banyak peneliti muda. Sejak awal 2009, ia kembali penuh ke Universitas Utrecht.

Ia telah menulis beberapa buku tentang Islam di Indonesia, antara lain *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Mizan, 1992), *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru* (LKiS, 1994), dan *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Mizan, 1995; edisi revisi Gading Publishing, 2012). Karyanya yang terbaru ditulis bersama empat peneliti muda Indonesia: *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the 'Conservative Turn'* (ISEAS, Singapura, 2013).

Daftar Pustaka

Abaza, Mona. 1994. *Islamic education, Perceptions, and Exchanges: Indonesian Students in Cairo.*. Paris: Association Archipel.

_____. 1998. "Southeast Asia and the Middle East: Al-Manar and Islamic Modernity", dalam Claude Guillot, Denys Lombard & Robert Ptak (ed.), *From the Mediterranean to the China Sea: Miscellaneous Notes*. Wiesbaden: Harrassowitz, hlm. 93-111.

Abduh, Umar. 2001a. *Membongkar Gerakan Sesat NII di balik Pesantren Mewah Al Zaytun*. Jakarta: LPPI.

_____. 2001b, *Pesantren Al-Zaytun Sesat? Investigasi Mega Proyek dalam Gerakan NII*. Jakarta: Darul Falah.

_____.2002. *Al Zaytun Gate. Investigasi Mengungkap Misteri. Dajjal Indonesia Membangun Negara Impian Iblis*. Jakarta: LPDI.

Abdul Aziz, Imam Tholkhah & Soetarman (ed.). 1989. *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Firdaus.

Abdul Hamid, Ahmad Fauzi. 2006. "The Banning of Darul Arqam in Malaysia", *Review of Indonesian and Malayan Affairs*, 39 no.1, hlm. 87-128.

Abdul Syukur. 2003. *Gerakan Usroh di Indonesia: Peristiwa Lampung 1989*. Yogyakarta: Ombak.

Abdurrahman, H. 1992. *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Akademika Pressindo.

Abdurrahman, Moeslim. 1978. "Sufisme di Kediri" dalam *Sufisme di Indonesia* [edisi khusus majalah *Dialog*, Maret 1978], hlm. 23-40.

_____. 1988. "Wong Cilik dan Kebutuhan Teologi Transformatif", dalam: Masyhur Amin (ed.), *Teologi Pembangunan; Paradigma Baru Pemikiran Islam*. Yogyakarta: LKPSM NU DIY, hlm. 153-61.

_____. 1995. *Islam Transformatif*. Jakarta: Pustaka Firdaus.

_____. 2003. *Islam Sebagai Kritik Sosial*. Jakarta: Penerbit Erlangga.
Abrahamian, Ervand. 1980. "The Guerrilla Movements in Iran 1963-1977", *MERIP Reports*, No. 86, 3-15.
_____. 1989. *Radical Islam: The Iranian Mojahedin*. London: I.B. Tauris.
Abu-Rabi`, Ibrahim M. 1996. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. Albany NY: SUNY Press.
Abu Ridha. 2002. *Pengantar Pendidikan Politik dalam Islam*. Bandung: PT Syaamil Cipta Media.
_____. 2003. *Saat Dakwah Memasuki Wilayah Politik*. Bandung: PT Syaamil Cipta Media.
Adas, Michael. 1979. *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order*. University of North Carolina Press, 1979 (terjemahan Indonesia: *Ratu Adil: Tokoh dan Gerakan Milenarian Menentang Kolonialisme Eropa*. Jakarta: Rajawali 1988).
Adiatmo, Indrianto. 1998. "Komunitas Yahudi di Surabaya dengan Kehidupan Yudaisnya", dalam *Jurnal Teologi Gema Duta Wacana*, No. 53, hlm. 35-46.
Adnan, Abdul Basit. 1982. *Kemelut di NU: Antara Kyai dan Politisi*. Solo: CV Mayasari.
Afif H.M. 1989. "Gerakan Kelompok Islam Isa Bugis", dalam Abdul Aziz, Imam Tholkhah & Soetarman (ed.), *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Firdaus, hlm. 75-140.
Ahmad, Kassim. 1986. *Hadis: Satu Penilaian Semula*. Kuala Lumpur: Media Intelek.
Ali, Fachry & Effendy, Bahtiar. 1986. *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia*. Bandung: Mizan.
Ali, Huda. 1989. "Gerakan Jama'ah Islam Qur'ani", dalam Abdul Aziz, Imam Tholkhah & Soetarman (ed.), *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Firdaus, hlm. 141-206.
Amal, Taufik Adnan. 1989. *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan.

Amal, Taufik Adnan dan Samsu Rizal Panggabean. 1994. *Tafsir Kontekstual Al-Quran: Sebuah Kerangka Konseptual*, Bandung: Mizan.

Al-Andûnîsî,Abû Hilâl.1984. *Ghâra Tabshîriyya Jadîda `alâ Andûnîsyâ [Serbuan Misionaris Baru di Indonesia]*. Jidda: Dâr al-shurûq.

Al-Anshari, Fauzan. 2002. *Saya Teroris? (Sebuah "Pleidoi")*. Jakarta: Penerbit Republika.

_____. *Melawan Konspirasi JIL "Jaringan Islam Liberal"*. Jakarta: Pustaka Al-Furqan.

Amin, Muhammad Fahim. 1992. *Rahasia Gerakan Freemasonry dan Rotary Club.* Jakarta: Al Kautsar.

Amini, Muhammad Safwat as-Saqa & Sa'di Abu Habib. 1982. *Gerakan Freemasonry*. Makkah al-Mukarramah: Rabitah Alam Islami.

Anam, Choirul. 1985. *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*. Solo: Jatayu.

Anderson, Benedict R.O'G. 1977. "Millenarianism and the Saminist Movement", dalam *Religion and Social Ethos in Indonesia.* Clayton, Vict.: Monash University, hlm. 48-61.

An-Na`im, Abdullahi Ahmed. 1990. *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse, New York: Syracuse University Press.

Anshari, H. Endang Saifuddin. 1981. *Piagam Jakarta 22 Juni 1945 dan Sejarah Konsensus Nasional Antara Nasionalis Islami dan Nasionalis "Sekular" Tentang Dasar Negara Republik Indonesia, 1945-1959*. Bandung: Pustaka.

Anwar, Marzani. 1989. "Gerakan Islam Jama'ah", dalam Abdul Aziz, Imam Tholkhah & Soetarman (ed.), *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Firdaus, hlm. 21-73.

Anwar, M. Syafi'i. 1992. "Islam, Negara, dan Formasi Sosial dalam Orde Baru: Menguak Dimensi Sosio-Historis Kelahiran dan Perkembangan ICMI", *Ulumul Qur'an*, Vol. III, No. 3, Suplemen, 1-28.

Anwar, M. Syafii, dkk. 2005. "The Perception of Pesantren

Communities in West Java towards Secularism, Pluralism and Liberalism", Laporan riset, Jakarta: ICIP, 2005.

Any, Anjar. 1982. *Dari Cicendo ke Meja Hijau: Imran Imam Jama'ah*. Solo: CV. Mayasari.

Arifin, Bustanul. 1985. "Kompilasi: Fiqh dalam Bahasa Undang-Undang", *Pesantren*, Vol.II, No.2, 25-30.

Armas, Adnin. 2003. *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal. Dialog Interaktif dengan Aktivis Jaringan Islam Liberal*. Jakarta: Gema Insani Press.

As`ad, Mahrus. 1996. "Ma`had al-Juntûr bayna'l-tajdîd wa'l-taqlîd", *Studia Islamika* vol.3, no.4, 165-193.

Ashaari Muhammad, Ustaz Hj. 1986. *Aurad Muhammadiyah, Pegangan Darul Arqam*. Kuala Lumpur: Penerangan Al Arqam.

_____. 1988. *Inilah Pandanganku*. Kuala Lumpur: Penerangan Al Arqam.

Aspinall, Edward. 1993. *Student Dissent in Indonesia in the 1980s*. Clayton: Monash University (Southeast Asian Studies Working paper).

_____. 1999. "The Indonesian Student Uprising of 1998", dalam Arief Budiman, Barbara Hatley & Damien Kingsbury (ed.), *Reformasi: Crisis and Change in Indonesia.* Clayton: Monash Asia Institute, hlm. 212-237.

Assegaff, Farha Abdul Kadir. 1995. *"Peran Perempuan Islam* (Penelitian di Pondok Pesantren Al Mukmin, Sukoharjo, Jawa Tengah)", Tesis S-2, Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.

Awwas, Irfan S. 1999. *Menelusuri Perjalanan Jihad S.M. Kartosuwiryo*. Yogyakarta: Wihdah Press.

Awwas, Irfan S. (ed.). 2001. *Risalah Kongres Mujahidin I dan Penegakan Syari'ah Islam.* Yogyakarta: Wihdah Press.

Badan Kerjasama Pondok Pesantren Jawa Barat. 1986. *Fatwa Lengkap tentang Porkas*. Jakarta: Pustaka Panjimas.

Bamualim, Chaider S. dkk. 1999/2000. "Radikalisme Agama dan Perubahan Sosial di DKI Jakarta". Jakarta: PBB IAIN Syarif

Hidayatullah & Bappeda Pemda DKI Jakarta.
Baross, Zsa Zsa. 1984. "Prospek Perubahan bagi Golongan Miskin Kota", dalam: Parsudi Suparlan (ed.), *Kemiskinan di Perkotaan*. Jakarta: Yayasan Obor & Sinar Harapan.
Basalim, Umar. 2002. *Pro-kontra Piagam Jakarta di Era Reformasi*. Jakarta: Pustaka Indonesia Satu.
Baso, Ahmad. 1999. *Civil Society versus Masyarakat Madani; Arkeologi Pemikiran 'Civil Society' dalam Islam Indonesia*. Bandung: Pustaka Hidayah.
Bayat, Asef. 2007. *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamic Turn*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2007.
Beatty, Andrew. 1999. *Varieties of Javanese Religion; An Anthropological Account*. Cambridge: Cambridge University Press.
Beck, Herman. 2005. "The Rupture between the Muhammadiyah and the Ahmadiyya", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 161, hlm. 210-246.
Bellah, Robert, dkk. 1986. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. New York: Harper & Row.
Benda, Harry J. 1958. *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation 1942-1945*. The Hague: W. van Hoeve.
Benda, Harry J. & Lance Castles. 1968. "The Samin Movement", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 125, hlm. 207-240.
Billah, M.M. 1989. "Gerakan Kelompok Islam di Yogyakarta", dalam Abdul Aziz, Imam Tholkhah & Soetarman (ed.), *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Firdaus, hlm. 289-337.
Binder, Leonard. 1988. *Islamic Liberalism. A Critique of Development Ideologies*. Chicago: University of Chicago Press.
Boland, B.J. 1982[1971]. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. Edisi revisi. The Hague: Nijhoff.
Bonneff, Marcel, dkk. 1980. *Pantjasila: trente années de débats politiques en Indonésie*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
Bruinessen, Martin van. 1985. "Islam en Politiek in Indonesië:

Spanningen en Heroriëntaties" (Islam dan Politik di Indonesia, Ketegangan dan Pergeseran Sikap), *Internationale Spectator* 39, 484-494.

_____. 1988. "Duit, Djodoh, Dukun: Remarks on Cultural Change Among Poor Migrants to Bandung", *Masyarakat Indonesia* , Vol. XV, hlm. 35-65 [diterjemahkan menjadi Bab 2 dalam buku ini].

_____. 1990. "Indonesia's Ulama and Politics: Caught between Legitimising the Status Quo and Searching for Alternatives", *Prisma: the Indonesian Indicator*, No. 49, hlm. 52-69 [lihat Bab 4 dalam buku ini].

_____. 1990b. "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146, 226-269.

_____. 1994a. *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru.* Yogyakarta: LKiS.

_____. 1994b. "Pesantren and Kitab Kuning: Continuity and Change in a Tradition of Religious Learning", dalam Wolfgang Marschall (ed.), *Texts from the Islands: Oral and Written Traditions of Indonesia and the Malay World.* Berne: The University of Berne Institute of Ethnology, hlm. 121-146.

_____. 1994c. "Yahudi sebagai Simbol dalam Wacana Islam Indonesia Masa Kini", dalam *Spiritualitas baru: Agama dan Aspirasi Rakyat* [Seri Dian II Tahun I]. Yogyakarta: Dian/ Interfidei, hlm. 253-268 [lihat bab 8 dalam buku ini].

_____. 1995. "Muslims of the Dutch East Indies and the Caliphate Question", *Studia Islamika* (Jakarta) vol.2 no.3, 115-140.

_____. 1996. "Islamic State or State Islam? Fifty Years of State-Islam Relations in Indonesia", dalam Ingrid Wessel (ed.), *Indonesien am Ende des 20. Jahrhunderts*. Hamburg: Abera-Verlag, hlm. 19-34 [lihat bab 7 buku ini].

_____. 1996b. "Traditions for the Future: The Reconstruction of Traditionalist Discourse within NU", dalam: Greg Barton dan Greg Fealy (ed.), *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and*

Modernity in Indonesia. Clayton, VIC: Monash Asia Institute, hlm. 163-189.

_____. 2002. "Genealogies of Islamic Radicalism in Indonesia", *South East Asia Research* 10 no.2, 117-154 [lihat Bab 9 dalam buku ini].

_____. 2002b. "Back to Situbondo? Nahdlatul Ulama Attitudes towards Abdurrahman Wahid's Presidency and his Fall", dalam: Henk Schulte Nordholt dan Irwan Abdullah (ed.), *Indonesia; In Search of Transition*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hlm. 15-46.

_____. 2006. "Divergent Paths from Gontor: Muslim Educational Reform and the Travails of Pluralism in Indonesia", dalam: Freek L. Bakker dan Jan S.Aritonang (ed), *On the Edge of Many Worlds* [Festschrift Karel A. Steenbrink], Zoetermeer: Meinema, hlm.152-162.

_____. 2008. "Liberal and Progressive Voices in Indonesian Islam", dalam: Shireen T. Hunter (ed.), *Reformist Voices of Islam: Mediating Religion and Modernity*. Armonk NY: M.E. Sharpe..

_____. 2009. "Sufism, 'Popular' Islam, and the Encounter with Modernity", dalam Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore & Martin van Bruinessen (ed.), *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*. Edinburgh: Edinburg University Press, hlm. 125-157.

Bruinessen, Martin van, dan Farid Wajidi, 2006. "Syu'un Ijtima'iyah and the Kiai Rakyat: Traditionalist Islam, Civil Society and Social Concerns", dalam: H. Schulte Nordholt (ed.), *Indonesian Transitions*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hlm. 205-248.

Burhanuddin. 2007. "The Conspiracy of Jews: The Quest for Anti-Semitism in Media Dakwah", *Graduate Journal of Asia-Pacific Studies*, 5(2), hlm. 53-76.

Burns, Peter. 1989. "The Post Priok Trials: Religious Principles and Legal Issues", *Indonesia*, 47, hlm. 61-88.

Bush, Robin. 2002. "Islam and Civil Society: The Case of Nahdlatul Ulama". Disertasi, University of Washington, Seattle.

_____. 2009. *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia*, Singapore: ISEAS.

Cahyono, Heru. 1998. *Pangkopkamtib Jendral Sumitro dan Peristiwa 15 Januari 1974*. Jakarta: Sinar Harapan.

Çakir, Rusen. 1990. *Ayet ve Slogan: Türkiye'de Islami Olusumlar* (*Ayat dan Slogan: Gerakan-Gerakan Islam di Turki*). Istanbul: Metis.

Casanova, José. 2001. "Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam" [Masyarakat Sipil dan Agama: Tinjauan Retrospektif pada Agama Katolik dan Tinjauan Prospektif pada Agama Islam]. *Social Research* 68, no. 4: 1041-1080

Castles, Lance. 1966. "Notes on the Islamic School at Gontor", *Indonesia* 1, 30-45.

Chaidar, Al. 2000. *Sepak Terjang KW. IX Abu Toto Syech A.S. Panji Gumilang Menyelewengkan NKA-NII Pasca S.M. Kartosoewirjo*. Jakarta: Madani Press.

Chirzin, M. Habib. 1981. "Impak dan Pengaruh Kegiatan Pondok Pabelan sebagai Lembaga Pendidikan dan Pengembangan Masyarakat Desa", dalam: *Pesantren: Profil Kiai, Pesantren dan Madrasah* [=*Warta-PDIA* No.2]. Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Departemen Agama R.I., hlm. 69-78.

_____. 2007. "KH Hamam Dja'far dan Pesantren Pabelan : Sebuah Refleksi", makalah di weblog, http://habibch.wordpress.com/2008/11/24/kh-hamam-djafar-dan-pesantren-pabelan-sebuah-refleksi/.

Choueiri, Youssef. 1990. *Islamic Fundamentalism*. London: Pinter Publishers.

van der Chys, J.A. 1864. "Bijdragen tot de Geschiedenis van het Inlandsch Onderwijs" ("Sumbangan kepada Sejarah Pendidikan Pribumi"), *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 14, 212-323.

Cohn, Norman. 1981[1967]. *Warrant for Genocide: The Myth of the Jewish World-Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion.*

Chico, CA: Scholars Press.
Conboy, Ken. 2004. *Intel: Inside Indonesia's Intelligence Service*. Jakarta: Equinox Publishing.
Cooley, Frank L. 1968. *Indonesia: Church and Society*. New York: Friendship Press.
Damanik, Ali Said. 2002. *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia*. Bandung: Teraju
Davis, Mike. 2006. *Planet of Slums*. London: Verso.
Daya, Burhanuddin. 1982. *Agama Yahudi*. Yogyakarta: PT. Bagus Arafah.
Dekmejian, R. Hrair. 1985. *Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World*. Syracuse (New York): Syracuse University Press.
Dengel, Holk H. 1986. *Darul-Islam. Kartosuwirjos Kampf um einen islamischen Staat in Indonesien*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
Departemen Penerangan. 1985. *10 Tahun Majelis Ulama Indonesia.* Jakarta: Departemen Penerangan RI.
Dessouki, Ali E. Hilal. 1982. "The Islamic Resurgence: Sources, Dynamics, and Implications", dalam: A. E. H. Dessouki (ed.), *Islamic Resurgence in the Arab World*, hlm. 3-31. New York: Praeger.
Dijk, C van. 1981. *Rebellion under the Banner of Islam. The Darul Islam Movement in Indonesia*. The Hague: Nijhoff [Terjemahan Indonesia: *Darul Islam, Sebuah Pemberontakan*, Grafiti Pers, 1983].
Dijk, Kees van. 2001. *A country in Despair: Indonesia between 1997 and 2000*. Leiden: KITLV Press.
Djaja, Tamar. 1980. *Riwayat Hidup A. Hassan*. Jakarta: Mutiara.
Djamas, Nurhayati. 1989. "Gerakan kaum Muda Islam Mesjid Salman", dalam Abdul Aziz, Imam Tholkhah & Soetarman (ed.), *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Firdaus, hlm. 207-287.
Effendi, Djohan. 2000. "Progressive Traditionalists: The Emergence of a New Discourse in Indonesia's Nahdlatul Ulama during the Abdurrahman Wahid Era", Disertasi Ph.D., Melbourne:

Deakin University. Diterbitkan dengan judul *A Renewal without Breaking Tradition: The Emergence of a New Discourse in Indonesia's Nahdlatul Ulama during the Abdurrahman Wahid Era*. Yogyakarta: Interfidei, 2008.

Eldridge, Philip J. 1995. *Non-government Organizations and Democratic Participation in Indonesia*. Kuala Lumpur: Oxford University Press

Ergil, Dogu. 1980. *Türkiye'de Terör ve Siddet* (Terrorisme dan Kekerasan di Turki). Ankara.

Fakih, Mansour. 1987. "Dakwah; siapa yang diuntungkan ?", *Pesantren* No.4, Vol. IV, 9-14.

_____. 1989. "Mencari Teologi untuk Kaum Tertindas (Khidmat dan Kritik untuk Guruku Prof. Harun Nasution)", dalam: H. Aqib Suminto (ed.), *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam; 70 Tahun Harun Nasution*. Jakarta: LSAF, hlm. 165-77.

Fatwa, A.M..1989. *Demokrasi dan Keyakinan Beragama Diadili. Pembelaan di depan Pengadilan Negeri Jakarta Pusat Desember 1985*. Jakarta: Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia.

Fealy, Greg. 1994."'Rowing in a Typhoon': Nahdlatul Ulama and the Decline of Parliamentary Democracy", dalam David Bourchier & John Legge (ed.), *Democracy in Indonesia: 1950s and 1990s.* Clayton: Centre of Southeast Asian Studies Monash University, hlm. 88-98.

Federspiel, Howard. 1970. *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*. Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project.

_____. 2001. *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (PERSIS), 1923 to 1957*. Leiden: Brill.

Feillard, Andrée. 1995. *Islam et armée dans l'Indonésie contemporaine: les pionniers de la tradition*. Paris: L'Harmattan [terjemahan Indonesia: *NU vis-à-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, Yogyakarta: LKiS, 1999].

_____. 1997. "Indonesia's Emerging Muslim Feminism: Women Leaders on Equality, Inheritance and Other Gender Issues",

Studia Islamika 4 no. 1, 83-111.

Feith, Herbert. 1962. *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Findley, Paul. 1985. *They Dare to Speak Out: People and Institutions Confront Israel's Lobby*, Westport. Conn.: Lawrence Hill. [Terjemahan Indonesianya: *Mereka Berani Bicara*. Bandung: Mizan, 1990.

Firman, Tommy. 1989. "Mobilitas Tenaga Kerja Industri Konstruksi. Studi Kasus Interaksi Desa dan Kota di Jawa", *Prisma,* No. 3 Tahun XVIII, hlm. 48-63.

Fox, James dan Pradjarto Dirjosanjoto. 1989. "The Memories of Village Santri from Jombang in East Java", dalam: R. J. May dan William J. O'Malley (ed.), *Observing Change in Asia. Essays in Honour of J.A.C. Mackie*. Bathurst: Crawford House Press, hlm. 94-110.

Garna, Yudistira & Sri Probo Sudarmo (editor) . 1982. *Peranan Mandor dalam Sektor Konstruksi di Bandung. Suatu Studi Eksploratif Sistem Mandor*. Bandung: PSLH-ITB & ISS, Informal Sector Project.

Geertz, Clifford. 1959. "The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker', *Comparative Studies in Society and History* 2, 228-249.

_____. 1960. *The Religion of Java*. New York: The Free Press [Terjemahan Indonesia: *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Pustaka Jaya, 1983].

Goldberg, Jacob. 1986. "The Shi'i Minority in Saudi Arabia", dalam: Juan R.I. Cole & Nikki R. Keddie (editor), *Shi'ism and Social Protest*, hal. 230-246. New Haven: Yale University Press.

Guillot, Claude. 1985. "Le role historique des perdikan ou 'villages francs': le cas de Tegalsari", *Archipel* 30, 137-162.

Gurr, Ted Robert. 1970. *Why Men Rebel*. Princeton University Press.

Hadiwinata, Bob. S. 2003. *The Politics of NGOs in Indonesia: Developing Democracy and Managing a Movement*. New York: RoutledgeCurzon.

Hadler, Jeffrey. 2004. "Translations of Antisemitism: Jews, the

Chinese, and Violence in Colonial and Post-Colonial Indonesia", *Indonesia and the Malay World*, Vol. 32, hlm. 291-313.

Hakiem, Lukman, dan Tamsil Linrung. 1997. *Menunaikan Panggilan Risalah: Dokumentasi Perjalanan 30 Tahun Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia*. Jakarta: Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia,

Hann, Chris dan Elizabeth Dunn (ed.). 1996. *Civil Society: Challenging Western Models*. London: Routledge.

Harun, Lukman. 1986. *Muhammadiyah dan Asas Pancasila*. Jakarta: Pustaka Panjimas.

Haris, Syamsuddin. 1986. "Laporan Penelitian Pandangan Sikap Hidup Ulama di Nusa Tenggara Barat", Jakarta: LIPI.

Hasan, Noorhaidi. 2002. "Faith and Politics: The Rise of the Laskar Jihad in the Era of Transition in Indonesia", *Indonesia*, No. 73, hlm. 145-169.

_____. 2006. *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. Ithaca, NY: Cornell Southeast Asia Program.

_____. 2008. "The Salafi Madrasas of Indonesia", dalam: Farish A. Noor, Yoginder Sikand dan Martin van Bruinessen (ed.), *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages*. Amsterdam University Press, hlm. 247-274.

_____. 2010. "The Failure of the Wahhabi Campaign: Transnational Islam and the Salafi Madrasa in Post-9/11 Indonesia", *South East Asia Research* 18(4), 675-705.

Hashem, M. 1987. *'Abdullah Bin Saba' Benih Fitnah*. Bandar Lampung: YAPI.

Hassan, Mohammad Kamal .1975. *Contemporary Muslim Religio-Political Thought in Indonesia: The Response to "New Order Modernization"*. Disertasi, Columbia University.

_____. 1982. *Muslim Intellectual Responses to New Order Modernization in Indonesia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Hasyim, Muh. Fathoni. 2004. "Islam Samin: Sinkretisme Tradisi Samin

dan Islam di Jepang Bojonegoro", *Istiqro'*, vol. 03, no. 01, hlm. 3-28.
Hefner, Robert W. 1993. "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class", *Indonesia*, No. 56, 1-35.
_____. 1993. "Of faith and Commitment: Christian Conversion in Muslim Java. [Tentang Iman dan Komitmen: Peralihan ke Agama Kristen dalam Masyarakat Jawa Muslim]" dalam *Conversion to Christianity: historical and anthropological perspectives on a great transformation [Peralihan ke agama Kristen: perspektif antropologis dan sejarah mengenai sebuah perubahan besar]*, disunting oleh Robert W. Hefner, 99-125. Berkeley: University of California Press
_____. 1997. "Print Islam: Mass Media and Ideological Rivalries among Indonesian Muslims", *Indonesia*, No. 64, hlm. 77-103.
_____. 1998. "A Muslim Civil Society? Indonesian Reflections on the Conditions of its Possibility", dalam: Robert W. Hefner (ed.), Democratic Civility. London: Transaction Publishers, hlm. 285-321.
_____. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.
Hegghammer, Thomas, dan Stéphane Lacroix. 2007. "Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: the Story of Juhayman al-`Utaybi Revisited", *International Journal of Middle East Studies*, 39, hlm. 103-122.
Hidayat dkk. 1978a. *Penelitian Sosial Ekonomi Golongan Usaha Kecil di Sektor Informal Kotamadya Bandung*. Bandung: Pusat Penelitian Ekonomi dan Sumber Daya Manusia, Fak. Ekonomi, UNPAD.
_____. 1978b. *Studi Penentuan Jenis Lapangan Usaha bagi Tukang Becak di Kotamadya Bandung*. Bandung: Bappeda & Pusat Penelitian Ekonomi dan Sumber Daya Manusia, Fak. Ekonomi, UNPAD.
Hidayat, Komaruddin. 1985. "Pesantren dan Elit Desa", dalam: M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah*. Jakarta: P3M, hlm. 73-97.

Hooker, M. B. 2008. *Indonesian Syariah: Defining a National School of Islamic Law*. Singapore: ISEAS.

Horikoshi, Hiroko. 1975. "The Dar-ul-Islam Movement of West Java (1942-62): An Experience in the Historical Process", *Indonesia*, No. 20, hlm. 59-86.

Hosen, Ibrahim. 1987. *Ma Huwa'l-Maysir: Apakah Judi Itu?* Jakarta: Lembaga Kajian Ilmiah Institut Ilmu al-Qur'an.

Hugo, Graeme J. 1977. "Circular Migration", *Bulletin of Indonesian Economic Studies,* Vol. 13, No. 3, hlm. 57-66.

_____. 1978. *Population Mobility in West Java*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

_____. 1982. "Circulatory Migration in Indonesia", *Population and Development Review*, 8, hlm. 59-83.

Hugo, Graeme J., Terence H. Hull, dkk. 1987. *The Demographic Dimension in Indonesian Development*. Singapore: Oxford University Press.

Huntington, Samuel P. 1993. "The Clash of Civilisations?", *Foreign Affairs* 72, 23-49.

Husaini, Adian, dan Nuim Hidayat. 2002. *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan dan Jawabannya*. Jakarta: Gema Insani Press

Husin, Asna. 1998. "Philosophical and Sociological Aspects of Da`wah. A study of the Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia" [Aspek-aspek Filosofis dan Sosiologis Dakwah. Kajian terhadap Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia]. Disertasi doktoral, Columbia University,

Ibrahim, Saad Eddin. 1980. "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings", *International Journal of Middle Eastern Studies* 12, 423-453.

_____. 1982. "Islamic Militancy as a Social Movement: The Case of Two Groups in Egypt", dalam: Ali E. Hillal Dessouki (editor), *Islamic Resurgence in the Arab World*, hal. 117-137. New York: Praeger.

Ida, Laode. 2004. *NU Muda: Kaum Progresif dan Sekularisme Baru NU*. Jakarta: Erlangga.

International Crisis Group. 2000. "Indonesia: Overcoming Murder and Chaos in Maluku" ("Indonesia: Menanggulangi Pembunuhan dan Kaos di Maluku"), Brussels: International Crisis Group.

_____. 2001. "Indonesia: Violence and Radical Muslims" ("Indonesia: Kekerasan dan Muslim Radikal"), Brussels: International Crisis Group.

Irsyam, Mahrus. 1984. *Ulama dan Partai Politik. Upaya Mengatasi Krisis*. Jakarta: Yayasan Perkhidmatan.

Ismail, Faisal. 1996. "Pancasila as the Sole Basis for All Political Parties and for all Mass Organizations: An Account of Muslims' Responses", *Studia Islamika*, Vol. 3, No. 4, hlm. 1-92.

Jabir, Hussain bin Muhammad bin Ali. 1987. *Menuju Jama'atul Muslimin. Telaah Sistem Jama'ah dalam Gerakan Islam*. Jakarta: Robbani Press, 2001 [asalnya dari Bahasa Arab: *Al-tarîq ilâ jamâ`at al-muslimîn*. Cairo: Dâr al-Wafâ'

Jackson, Karl D. 1978. "Urbanization and the Rise of Patron-Client Relations: The Changing Quality of Interpersonal Communications in the Neighborhoods of Bandung and the Villages of West Java", dalam: Karl D. Jackson & Lucian W. Pye (ed.), *Political Power and Communications in Indonesia*. Los Angeles: University of California Press, hlm. 343-392.

Jaiz, Hartono Ahmad. 2002. *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.

Jatmika, Sidik. 2001. *Gerakan Zionis Berwajah Melayu*. Yogyakarta: Wihdah Press.

Jay, Robert R. 1957. *Santri and Abangan, Religious Schism in Rural Central Java*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Jenkins, David. 1984. *Soeharto and His Generals. Indonesian Military Politics 1975-1983*. Ithaca, NY: Cornell Modern Indonesia Project.

Johns, Anthony H. 1987. "An Islamic System or Islamic Values?

Nucleus of a Debate in Contemporary Indonesia", dalam: William R. Roff (editor), *Islam and the Political Economy of Meaning*. London: Croom Helm, hlm. 254-280.

Jones, Sidney. 1984. "The Contraction and Expansion of the 'Umat' and the Role of the Nahdlatul Ulama in Indonesia", *Indonesia*, No. 38, 1-20.

_____. 2002a. "Indonesia backgrounder: How the Jemaah Islamiyah terrorist network operates [Penjelasan Singkat mengenai Indonesia: Bagaimana jaringan teoris Jemaah Islamiyah beroperasi]." Jakarta/Brussels: International Crisis Group,

_____. 2002b. "Al-Qaeda in Southeast Asia: the Case of the 'Ngruki Network' in Indonesia [Al-Qaeda di Asia Tenggara: kasus 'jaringan Ngruki' di Indonesia]." Jakarta/Brussels: International Crisis Group

_____. 2003. "Jemaah Islamiyah in South East Asia: Damaged but Still Dangerous. [Jemaah Islamiyah di Asia Tenggara: hancur tapi masih berbahaya]." Jakarta/Brussels: International Crisis Group.

Kahin, Audrey, dan George McTurnan Kahin.1995. *Subversion as Foreign Policy: The Secret Eisenhower and Dulles Debacle in Indonesia*, New York: The New Press.

Karim, M. Rusli. 1997. *HMI MPO dalam Kemelut Modernisasi Politik di Indonesia*, Bandung: Mizan.

Kartodirdjo, Sartono. 1966. *The Peasant's Revolt of Banten in 1888*. The Hague: Nijhoff.

_____. 1972. "Agrarian Radicalism in Java: Its Setting and Development", dalam: Claire Holt (editor), *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca, NY: Cornell University Press, hlm. 71-125.

_____. 1973. *Protest Movements in Rural Java*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Kartodirdjo, Sartono (editor). 1975. *Sarekat Islam Lokal*. Jakarta: Arsip Nasional.

Kementerian Penerangan. t.t.[1953]. *Propinsi Djawa Barat*. Tanpa tempat terbit [Jakarta?].

Kepel, Gilles.1985. *The Prophet and Pharaoh. Muslim extremism in Egypt*. London: Saqi Books.

_____. 2000. *Jihad: expansion et déclin de l'islamisme*, Paris: Gallimard.

_____. 2002. *Jihad: The Trail of Political Islam*, London: I.B. Tauris.

Kessler, Clive S. 1974. "The Politics of Islamic Egalitarianism", *Humaniora Islamica*, Vol. 2, hlm. 237-252.

_____. 1978. *Islam and Politics in a Malay State. Kelantan 1838-1969*. Ithaca: Cornell University Press.

Kiblat. 1983. *DI/TII Tidak Ditolerir! dan Pembinaan Internal Ummat Islam*. Dicetak ulang dari *Majalah Islam Kiblat*, No. 18, Tahun XXX, 5-20 Pebruari 1983.

van Klinken, Gerry. 2001. "The Maluku Wars: Bringing Society Back in" ("Perang Maluku: Mengembalikan Peran Masyarakat"), *Indonesia*, No. 71, hlm. 1-26.

Korver, A.P.E. 1982. *Sarekat Islam 1912-1916*. Universitas Amsterdam [Terjemahan Indonesia: *Ratu Adil*, Grafiti Pers, 1985].

Kraince, Richard G. 2000. "The role of Islamic Student Groups in the Reformasi Struggle: KAMMI (Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia) [Peran Kelompok Mahasiswa Islam dalam Perjuangan Reformasi]." *Studia Islamika* 7 no. 1: 1-50.

Krämer, Gudrun. 1982. *Minderheit, Millet, Nation? Die Juden in Ägypten 1914-1952*, Wiesbaden: Harrassowitz.

_____. 2006. "Anti-Semitism in the Muslim World: A Critical Review", *Die Welt des Islams*, Vol. 46, hlm. 243-276.

Kuntowijoyo. 1988. "Menuju Kemandirian: Pesantren dan Pembangunan Desa", *Prisma* XVII, No. 1, 102-115.

_____. 1991. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan.

Kurzman, Charles. 1998. *Liberal Islam:Aa Source Book*. New York: Oxford University Press,

Lacqueur, Walter. 2003[1972]. *The History of Zionism*. London: I.B.Tauris.

Laffan, Michael F. 2003. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma below the Winds*. London: Routledge Curzon.

Lev, Daniel S. 1972. *Islamic Courts in Indonesia. A Study in the Political Bases of Legal Institutions*. Berkeley etc.: University of California Press.

Lewis, Oscar. 1959. *Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty*. New York.

_____. 1967. *La Vida*. London.

_____. 1984. "Kebudayaan Kemiskinan", dalam: Parsudi Suparlan (editor), *Kemiskinan di Perkotaan*, hal. 29-48. Jakarta: Sinar Harapan.

Liddle, R. William. 1996a."Media Dakwah Scripturalism: One Form of Islamic Political Thought and Action in New Order Indonesia", dalam Mark R. Woodward (ed.), *Toward a New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*. Tempe, Arizona: Arizona State University Program for Southeast Asian Studies, hlm. 323-356.

_____.1996b. "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 55, hlm. 613-634.

Lloyd, Peter. 1979. *Slums of Hope? Shanty Towns in the Third World*. Harmondsworth: Penguin Books.

LPPA-Muhammadiyah.1982. *Sorotan Terhadap Free Masonry (Organisasi Rahasia Yahudi)*, Jakarta: Pustaka Panjimas.

Maarif, Ahmad Syafii. 1985. *Islam dan Masalah Kenegaraan. Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*. Jakarta: LP3ES.

_____. 1988. *Islam dan Politik di Indonesia pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga.

Madjid, Nurcholish. 1987. *Islam, Kemodernan dan KeIndonesiaan*. Bandung: Mizan.

Madjid, Nurcholish (editor). 1984. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

Madrid, Robin. 1999. "Islamic Students in the Indonesian Student Movement, 1998-1999", *Bulletin of Concerned Asian Scholars* 31, 17-32.

Mahasin, Aswab. 1990. "The Santri Middle Class: An Insider's View", dalam Richard Tanter & Kenneth Young (ed.), *The Politics of Middle Class Indonesia*, Clayton: Monash University Centre of Southeast Asian Studies, hlm. 138-144.

Mahmuddin. 1987. *Sejarah Majlis Ulama Jawa Barat*. Skripsi Fak. Keguruan Ilmu-ilmu Sosial, IKIP Bandung.

Majelis Ulama Indonesia. 1976. *Ulama dan Pembangunan*. Jakarta: Panitia Musyawarah Nasional I Majelis Ulama Seluruh Indonesia.

_____. 1984. *Kumpulan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Pustaka Panjimas.

Maraghi, Syaikh Musthafa Al. 1989. *76 Karakter Yahudi dalam Alqur'an.* Penyusun: M. Thalib, Solo: Pustaka Mantiq.

Marcoes-Natsir, Lies M. dan Syafiq Hasyim. 1997. *P3M dan Program Fiqh An-Nisa untuk Penguatan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*, Jakarta: P3M.

Mardjono, H. Hartono. 1998. *Reformasi Politik Suatu Keharusan. Pengkhianatan Politik-ekonomi 1997-1998 sama dengan Pengkhianatan G-30-S/PKI 1965*. Jakarta: Gema Insani.

Martin-Schiller, Barbara. 1989. "Social Networks in an Upland Javanese Village: Family and Community", *Prisma - The Indonesian Indicator*, No. 46, 32-44.

El Marzdedeq, A.D. 1993. *Freemasonry Yahudi Melanda Dunia Islam*. Bandung: Gema Syahida.

_____.2005.*Jaringan Gelap Freemasonry: Sejarah & Perkembangannya hingga ke Indonesia.* Bandung: Syaamil.

Maulani, Z.A. 2002. *Zionisme: Gerakan Menaklukkan Dunia*. Jakarta: Daseta

McDonald, Hamish. 1980. *Soeharto's Indonesia*. Blackburn (Australia): Fontana.

Mearsheimer, John J. & Stephen M. Walt. 2007. *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy*, London: Allen Lane.

Mietzner, Marcus. 1999. "Nationalism and Islamic Politics: Political Islam in the Post-Soeharto Era", dalam Arief Budiman, Barbara

Hatley & Damien Kingsbury (ed.), *Reformasi: Crisis and Change in Indonesia*. Clayton: Monash Asia Institute, hlm. 173-199.

_____. 2000. "The 1999 General Session: Wahid, Megawati and the fight for the presidency", dalam Chris Manning dkk. (ed.), *Indonesia in Transition. Social Aspects of Reformasi and Crisis*. Singapore: ISEAS, hlm. 39-57.

Mihardja, Achdiat K. (ed.). 1977. *Polemik Kebudayaan*, Edisi ke-3. Jakarta: Pustaka Jaya.

Mobini-Kesheh, Natalie. 1999. *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900-1942*. Ithaca, NY: Cornell University Southeast Asia Program.

Moertopo, Ali. 1972. "Some Basic Considerations in 25-Year Development", *The Indonesian Quarterly* No.1, Vol.1.

Mossman, James. 1961. *Rebels in Paradise: Indonesia's Civil War*. London: Jonathan Cape.

Mudatsir, Arief. 1983. "Subchan ZE: Buku Menarik yang Belum Selesai", *Prisma*, Vol XII, No. 12, hlm. 59-72.

Mudzhar, Muhammad Atho. 1993. *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988*. Edisi dwibahasa. Jakarta: INIS.

Mughni, Syafiq A. 1980. *Hassan Bandung: Pemikir Islam Radikal*. Surabaya: PT Bina Ilmu.

Muhammad, Abdul Chalim. 1990. "Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam Sebagai Pranata Hukum Nasional", *Pesantren* Vol. VII, No. 2, hlm. 27-39.

Muhammad, Abrar (ed.). 1991. *ICMI dan Harapan Umat. Kumpulan Tulisan dalam Mass Media Cetak tentang ICMI*. Jakarta: Ruhama.

Muhammad, Ustad Hj. Ashaari. 1986. *Aurad Muhammadiyah, Pegangan Darul Arqam*. Kuala Lumpur: Penerangan Al Arqam.

_____. 1988. *Inilah Pandanganku.* Kuala Lumpur: Penerangan Al Arqam.

Mujani, Saiful. 2003. "Religious Democrats: Democratic Culture and Muslim Political Participation in Post-Soeharto Indonesia

[Demokrat religius: Budaya Demokratis dan Partisipasi Politik Muslim di Indonesia Pasca-Soeharto]." Disertasi doktoral, The Ohio State University

Mujani, Saiful, and R. William Liddle. 2004. "Indonesia's Approaching Elections: Politics, Islam, and Public Opinion [Pemilu yang Akan Datang di Indonesia: Politik, Islam, dan Opini Publik]." *Journal of Democracy* 15 no.1, 109-123.

Mujiburrahman. 2006. *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*. Amsterdam University Press.

Mutalib, Hussin. 1990. *Islam and Ethnicity in Malay Politics*. Singapore: Oxford University Press.

Muzaffar, Chandra. 1987..*Islamic Resurgence in Malaysia*. Petaling Jaya: Fajar Bakti.

Naipaul, V.S. 1981. *Among the Believers: An Islamic Journey*. New York: Knopf.

_____. 1998. *Beyond Belief: Islamic Excursions Among the Converted Peoples.* London: Little, Brown & Company.

Nakamura, Mitsuo. 1981. "The Radical Traditionalism of the Nahdlatul Ulama in Indonesia: A Personal Account of the 26th National Congress, June 1979, Semarang", *Southeast Asian Studies* (Kyoto), Vol. 19, hlm. 187-204.

_____. 1983. *The Crescent Rises Over the Banyan Tree [Bulan sabit Terbit di Atas Pohon Beringin]*. Yogyakarta: Gadjah Mada University press.

_____. 2012. *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town, c.1910s-2010* (Second Enlarged Edition). Singapore: ISEAS.

Narli, Nilüfer. 1991. *Unveiling the Fundamentalist Women. A Case Study of University Students in Malaysia*. Istanbul: The Isis Press.

Natsir, M. 1969. *Islam dan Kristen di Indonesia*. Bandung: Bulan-Sabit & Peladjar

Niebuhr, H. Richard .1929. *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Holt.

Noer, Deliar .1973. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

_____. 1978. *Administration of Islam in Indonesia*. Ithaca, NY: Cornell Modern Indonesia Project, Cornell University.

_____. 1987. *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*. Jakarta: Grafiti.

Nurdi, Herry. 2005. *Jejak Freemasonry & Zionis di Indonesia*. Jakarta: Cakrawala.

Nurlaelawati, Euis. 2007. "Modernization, Tradition and Identity: the Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts", Disertasi, Universitas Utrecht, 2007.

Nursalim, Muh. 2001. "Faksi Abdullah Sungkar dalam Gerakan NII Era Orde Baru (Studi terhadap Pemikiran dan Harakah Politik Abdullah Sungkar)", Tesis Magister, Universitas Muhammadiyah Surakarta, Program Pascasarjana.

Oey Hong Lee. 1979. *Indonesia Facing the 1980s, A Political Analysis [Indonesia Menghadapi 1980-an, Sebuah Analisa Politik]*. Hull: Europress for the South-East Asia Research Group,

Oostingh, Roelof van Zeeveld. 1970. *The Pegawai Negeri of Bandung: Structure and Process in Indonesia*. Disertasi, University of Virginia.

Padmosugondo, H. Iman Sudarwo. 1988. *Lima Undang-Undang Bidang Pembangunan Politik*. Jakarta: Koperasi Pegawai Negeri BP-7 Pusat.

Pijper, G. F. 1977. "Het Reformisme in de Indonesische Islam", dalam G.F. Pijper, *Studien over de Geschiedenis van de Islam in Indonesia 1900-1950*. Leiden: Brill, hlm. 97-145.

Prasodjo, Sudjoko dkk. 1974. *Profil Pesantren. Laporan Hasil Penelitian Pesantren Al-Falak dan Delapan Pesantren Lain di Bogor*. Jakarta: LP3ES.

Pusat Jajasan Pendidikan Tinggi Da'wah Islam. 1967. *Apakah Ada La Conquete du Monde Musulman (penaklukkan dunia Islam) di Indonesia?*. Jakarta: Pusat Jajasan Pendidikan Tinggi Da'wah Islam,

Putnam, Robert D. 1993. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy [Menjalankan Demokrasi: Tradisi Kewargaan di Italia Modern]*. Princeton: Princeton University Press

_____. 2000. *Bowling alone: the collapse and revival of American community [Meluncur sendiri: kejatuhan dan kebangkitan masyarakat Amerika]*. New York: Simon and Schuster

al-Qahthani, Muhammad Sa'id. 2000. *Loyalitas & antiloyalitas dalam Islam [al-wala' wal-bara']*. Solo: Era Intermedia.

Qodir, Zuly. 2003. *Ada Apa dengan Pesantren Ngruki?* Bantul: Pondok Edukasi.

Radi, Umaidi. 1984. *Strategi PPP 1973-1982. Suatu Studi tentang Kekuatan Islam Tingkat Nasional*. Jakarta: Integrita Press.

Rahardjo, M. Dawam. 1973. "Kyai, Pesantren dan Desa: Suatu Gambaran Awal", *Prisma* II, No. 4, 80-95.

_____. 1986. "The life of Santri Youth: A View from the Pesantren Window at Pabelan", *Sojourn: Social Issues in Southeast Asia* 1, 32-56;

_____. 1993. *Intelektual, Inteligensia dan Perilaku Politik Bangsa. Risala Cendekiawan Muslim*. Bandung: Mizan.

Rahardjo, M. Dawam (ed.). 1974. *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES.

_____. 1985. *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah*. Jakarta: P3M.

Rahima. 2001. "Potret - Nyai Ruqayyah Ma'shum: 'Kekerasan Tak Boleh Didiamkan Lagi'", *Swara Rahima* I, No. 2, 27-31.

Rahman, Fazlur. 1981. "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism", dalam: Philip H. Stoddard dkk. (editor), *Change and the Muslim World*. Syracuse University Press, hlm. 23-35.

Rahmat, Jalaluddin. 1986. *Islam Alternatif. Ceramah-Ceramah di Kampus*. Bandung: Mizan.

Rais, M. Amien. 1987. *Cakrawala Islam. Antara Cita dan Fakta*. Bandung: Mizan.

Ramage, Douglas Edward. 1995. *Politics in Indonesia: Democracy and the*

Ideology of Tolerance. London: Routledge.
Rasjidi, H.M. 1972. *Koreksi terhadap Drs. Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi*. Jakarta: Bulan Bintang.
Reeve, David. 1985. *Golkar of Indonesia. An Alternative to the Party System*. Singapore: Oxford University Press.
Ricklefs, Merle C. 2006. *Mystic Synthesis in Java.* Norwalk CT: EastBridge.
_____. 2007. *Polarising Javanese Society: Islamic and Other Visions (c.1830-1930)*. Singapore: NUS Press.
Robertson, Roland (editor). 1988. *Agama: Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*. Jakarta: Rajawali, 1988
Roy, Olivier. 1994. *The Failure of Political Islam*. London: I.B. Tauris.
Roy, Olivier dan Amel Boubekeur (ed.). 2012. *Whatever Happened to the Islamists? Salafis, Heavy Metal Muslims, and the Lure of Consumerist Islam*. London: Hurst, 2012.
Saidi, Ridwan. 1989. *Cendekiawan Islam zaman Belanda. Studi pergerakan intelektual JIB dan SIS ('25-'42)*, Jakarta: Yayasan Piranti Ilmu.
_____. 1993. *Fakta & Data Yahudi di Indonesia dan Refleksi Kritis Perdamaian PLO-Israel*. Jakarta: Lembaga Studi Informasi Pembangunan (LSIP).
_____. 1994. *Fakta & Data Yahudi di Indonesia, jilid II: Serta Operasi Kaum Westernis, Orientalis, dan Spionase Intelektual Snouck Hurgronje di Indonesia*. Jakarta: Lembaga Studi Informasi Pembangunan (LSIP).
Saifuddin, Fahmi D. 1988. "Peranan Pondok Pesantren untuk Mewujudkan Ketahanan Masyarakat Desa". Tugas karya perorangan, Lembaga Pertahanan Nasional, Mabes ABRI, Jakarta.
Saifullah HA, Ali. 1974. "Daarussalaam, Pondok Modern Gontor", dalam: M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES, hlm. 134-154.
Saimima, Iqbal Abdurrauf (ed.). 1988. *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Pustaka Panjimas.

Salim HS, Hairus dan Muhammad Ridwan (ed.). 1999. *Kultur Hibrida: Anak Muda NU di Jalur Kultural*. Yogyakarta: LKiS.

Santosa, June Chandra. 1996. "Modernization, Utopia and the Rise of Islamic Radicalism in Indonesia", Disertasi Ph.D., Boston: Boston University.

Santoso, Thomas. 2002. "Kekerasan politik - Agama: Studi Historis - Sosiologis atas Perusakan Gereja di Situbondo." Disertasi, Universitas Airlangga,

Schwarz, Adam. 1994. *A Nation in Waiting: Indonesia in the 1990s*. Sydney: Allen & Unwin.

_____. 2000. *A Nation in Waiting:Indonesia's Search for Stability*, Boulder: Westview Press.

Setiawan, Bonnie, ed. 2000. *Perjuangan Demokrasi dan Masyarakat Sipil: Reposisi dan Peran Ornop/LSM di Indonesia*. Jakarta: INFID, International NGO Forum on Indonesian Development

Shalabi, A. 1990. *Perbandingan Agama*, Surabaya: Bina Ilmu (edisi Arab asli: Kairo, 1965).

Siddiq, Ahmad. 1979. *Khitthah Nahdliyah*. Surabaya: Balai buku.

Sidel, John T. 2001. "Riots, Church Burnings, Conspiracies: The Moral Economy of the Indonesian Crowd in the Late Twentieth Century" [Kerusuhan, pembakaran gereja, konspirasi: ekonomi moral kerumunan orang Indonesia di akhir abad keduapuluh]. dalam: *Violence in Indonesia [Kekerasan di Indonesia]*, diedit oleh Ingrid Wessel and Georgia Wimhöfer, hlm. 47-63. Hamburg: Abera Verlag,

_____. 2001b. "'It Takes a Madrasah'?; Habermas Meets Bourdieu in Indonesia", *South East Asia Research* 9, No.1, 109-122.

_____. 2006. *Riots, Pogroms, Jihad: Religious Violence in Indonesia [Kerusuhan, Pembantaian, Jihad: Kekerasan Atas Nama Agama di Indonesia]*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Siegel, James T. 2000. "Kiblat and the Mediatic Jew", *Indonesia*, No. 69, hlm. 9-40.

Siregar, Ashadi. 1991. "Budaya Mahasiswa Pasca NKK", dalam Fauzie

Ridjal & M. Rusli Karim (ed.), *Dinamika Budaya dan Politik dalam Pembangunan*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, hlm. 213-219.

Siswoyo, P. Bambang. 1989. *Peristiwa Lampung dan Gerakan Sempalan Islam*. S.l. [Solo].

Sitompul, Einar Martahan.1989. *Nahdlatul Ulama dan Pancasila*. Jakarta: Sinar Harapan.

Sivan, Emmanuel.1985. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven: Yale University Press.

Smail, John R.W. 1964. *Bandung in the Early Revolution 1945-1946. A Study in the Social History of the Indonesian Revolution.* Ithaca, NY: Cornell University.

Smith, Anthony D. 1981. *The Ethnic Revival in the Modern World*. Cambridge University Press.

Soebagijo I.N. 1972. *K.H. Mas Mansur: Pembaharu Islam di Indonesia.* Jakarta: Gunung Agung.

_____. 1982. *K.H. Masjkur, Sebuah Biografi*. Jakarta: Gunung Agung.

Soeharto. 1988 . *Pikiran, Ucapan dan Tindakan Saya. Otobiografi seperti Dipaparkan kepada G.Dwipayana dan Ramadhan K.H*. Jakarta: PT. Citra Lamtoro Gung Persada.

Soepriyadi, Es. 2003. *Ngruki & Jaringan Terorisme: Melacak Jejak Abu Bakar Ba'asyir dan Jaringannya dari Ngruki sampai Bom Bali*. Jakarta: P.T. Al-Mawardi Prima.

Soetomo. 1977. "Nationaal Onderwijs-Congres", dalam: Achdiat K. Mihardja (ed.), Polemik Kebudayaan, Edisi ke-3. Jakarta: Pustaka Jaya, hlm. 43-51.

Stange, Paul. 1980. *The Sumarah Movement in Javanese Mysticism*, Disertasi tak diterbitkan, University of Wisconsin, Madison [Terjemahan Indonesia: *Kejawen Modern: Hakikat dalam Penghayatan Sumarah*, LKiS, 2009].

Suharso, A. Speare, H.R. Redmana, dkk. 1976. *Rural-Urban Migration in Indonesia*. Jakarta: LEKNAS-LIPI.

Sumargono, H. Ahmad. 1999. *Saya Seorang Fundamentalis*. Bogor:

Global Cita Press

Syansuri, K.H.M. Bishri. 1982. *Fatwa tentang Keluarga Berencana*. Denanyar, jombang: Manbaul Maarif.

Tahalele, Paul, and Thomas Santoso. 1997. *Beginikah Kemerdekaan Kita?*. Surabaya: Forum Komunikasi Kristiani Indonesia,

Tapol. 1987. *Indonesia: Muslims on Trial*. London: Tapol.

Tebba, Sudirman.1993. *Islam Orde Baru: Perubahan Politik dan Keagamaan*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Temby, Quinton. 2007. "Imagining the Islamic State in Indonesia", BA Honours Thesis, Canberra: ANU. [Versi perbaikan akan dimuat dalam majalah *Indonesia* No. 89, 2010, 1-37].

Troeltsch, Ernst. 1931. *The Social Teachings of the Christian Churches*. London.

Uhlin, Anders. 1997. *Indonesia and the "Third Wave of Democratization": The Indonesian Pro-Democracy Movement in a Changing World [Indonesia dan "Gelombang Demokratisasi Ketiga": Gerakan Pro-Demokrasi Indonesia dalam Dunia yang Tengah Berubah]*. Richmond: Curzon.

Umam, Fawaizul. 2002. "Modal Sosial NU - Ekonomika Pemberdayaan Warga Nahdliyin. " *Gèrbang, Jurnal Studi Agama dan Demokrasi* No. 12 Vol. V: 138-166.

van der Veur, Paul W. 1976. *Freemasonry in Indonesia from Radermacher to Soekanto, 1762-1961*. Athens: Ohio University Center for International Studies.

Vital, David. 1987. *Zionism, the Crucial Phase*. Oxford: Oxford University Press.

Wahib, Ahmad. 1981. *Pergolakan Pemikiran Islam. Catatan Harian Ahmad Wahib*, ed. Djohan Effendi & Ismed Natsir. Jakarta: LP3ES.

Wajidi, Farid. 2003. "Syarikat dan Eksperimentasi Rekonsiliasi Kulturalnya (Sebuah Pengamatan Awal)", *Tashwirul Afkar*, No. 15, 55-79.

_____. 2004. "NU Youth and the Making of Civil Society: Notes from the Field", dalam: Hanneman Samuel dan Henk Schulte

Nordholt (ed.), *Indonesia in Transition: Rethinking 'Civil Society', 'Religion', and 'Crisis'*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hlm. 67-88.

Walkin, Jacob. 1969. "The Moslem-Communist Confrontation in East Java, 1964-1965", *Orbis* 13, No. 3, 822-47.

Wandelt, Ingo. 1989. *Der Weg zum Pancasila-Menschen. Die Pancasila-Lehre unter dem P4-Beschluss des Jahres 1978. Entwicklung und Struktur der indonesischen Staatslehre* (*Jalan Menuju ke Manusia Pancasila. Pemikiran Pancasila Menurut Keputusan P-4 Tahun 1978. Perkembangan dan Struktur Ideologi Negara Indonesia*). Frankfurt am Main: Peter Lang.

Ward, Ken .1970. *The Foundation of the Partai Muslimin Indonesia*. Ithaca, NY: Cornell Modern Indonesia Project.

_____. 1974. *The 1971 Election in Indonesia: An East Java Case Study*. Melbourne: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.

Weber, Max. 1979. "Sekte-Sekte Protestan dan Semangat Kapitalisme", dalam: Taufik Abdullah (editor) *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi*, Jakarta: LP3ES, hlm. 41-78.

Wertheim, W.F. 1978. "De Indonesische Moslims: Meerderheid met Minderheidsmentaliteit" ("Kaum Muslim Indonesia, mayoritas yang bersikap sebagai minoritas"), dalam: W.F. Wertheim, *Indonesië: van Vorstenrijk tot Neo-Kolonie*. Meppel / Amsterdam: Boom, hlm. 206-230.

Widjojo, Muridan S., dkk. 1999. *Penakluk Rejim Orde Baru: Gerakan Mahasiswa '98*. Jakarta: Sinar Harapan,

Widjojo, Muridan S., dan Moch. Nurhasim. 1999, "Organisasi Gerakan Mahasiswa 98: Upaya Rekonstruksi", dalam: Muridan S. Widjojo, dkk. (ed.), *Penakluk Rejim Orde Baru: Gerakan Mahasiswa '98*. Jakarta: Sinar Harapan, hlm. 290-376.

Widodo, M. Saleh. 1974. "Pesantren Darul Fallah: Eksperimen Pesantren Pertanian", dalam: M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES, hlm. 121-133

Wildan, Muhammad. 1999. "Students and Politics: The Response of

the Pelajar Islam Indonesia (PII) to Politics in Indonesia". Tesis M.A., Leiden University.

Willis, Avery T., Jr. 1977. *Indonesian Revival: Why Two Million Came to Christ*. South Pasadena, Cal.: William Carey Library.

Wilson, Bryan. 1961. *Sects and Society*. London: Heinemann/ Los Angeles: California University Press.

_____. 1982. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

_____. 1988. "Tipologi sekte", dalam: Roland Robertson (ed.), *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*. Jakarta: Rajawali, hlm. 431-462.

Yatim, Badri. 1987. "Porkas", dalam: *Penelitian tentang Pandangan dan Sikap Hidup Ulama di Indonesia*, Laporan penelitian, Jakarta: LIPI, hlm. 469-477.

Yazid, A. & Koho, Qasim. 1979. *Himpunan Hadits-Hadits Lemah dan Palsu*. Surabaya: Bina Ilmu.

Yinger, J. Milton. 1957. *Religion, Society and the Individual*. New York: MacMillan Co.

Yunus, H. Mahmud. 1979. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Mutiara.

Zainuddin, A. Rahman & M. Hamdan Basyar (ed.). 2000. *Syi'ah dan Politik di Indonesia*. Bandung: Mizan.

Zhahiri, Ikhsan Ilahi. 1984. *Syiah dan Sunnah* (terjemahan Bey Arifin), Surabaya: Bina Ilmu.

Ziemek, Manfred. 1986. *Pesantren dalam Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M.

Zinar, Zeynelabidin. 1998. "Medrese Education in Kurdistan", *Les Annales de l'Autre Islam* 5, 39-58.

Zuhri, Saifuddin. 1987. *Berangkat dari Pesantren*. Jakarta: Gunung Agung.

Zulkarnain, Iskandar. 2005. *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS.

Zulkifli. 2009. "*The Struggle of the Shi`is in Indonesia*". Disertasi Ph.D., Leiden.

Indeks

A

`Abduh, Muhammad 264
abangan 174, 215, 216, 226, 228, 229, 306, 337
Abdul Haris Nasution 246, 450
Abdullah Said 393
Abdullah Syarwani 414
Abdurrahman Wahid 153, 154, 195, 257, 285, 307, 308, 310, 312-315, 317, 327, 343, 361, 362, 402, 414, 415, 417, 423,
ABIM (Angkatan Belia Islam Malaysia) 304, 348
Abrahamian, Ervand 167, 184, 185
Abu Ridha 360, 361, 442
Aceh 158, 196, 230, 287, 300, 339, 379, 385, 394
Achmad Siddiq 143
Adi Sasono 343
Afghanistan 300, 318, 321, 322, 323, 324, 332, 349, 361, 390, 392, 400
Agung Laksono 396
A. Hassan 69, 151, 239, 292, 294, 332, 377, 387
Ahmadiyah 193, 195, 196, 199, 211, 212, 280, 469
Ahmad Wahib 151, 467
Akbar Tanjung 315, 396
Al-Afghani, Jamaluddin 264
Al-Anshari, Fauzan 350, 391, 443
Al-Attas, Sayyid Naguib 295
Al-Azhar 280, 293, 371
Al-Banna, Hasan 294
Al Chaidar 300, 322, 396
Aligarh 376
Ali Maksum 142
Ali Moertopo 234, 235, 243-245
aliran kebatinan 159, 206- 208, 214, 219, 238
aliran "sesat" 160, 238
Al Irsyad 198, 199, 204, 208, 305, 376, 377
Ali Sadikin 246
Al-Jabiri, Muhammad Abid 325
Al-Jufri, Salim Segaf 351
Al-Qaeda 318, 321, 322, 367, 456
Al-Qahtani, Muhammad Sa`id 352
Al-Siba'i, Mustafa 294
Al-wala' wal-bara' 389
Amien Rais 154, 155, 296, 308, 311, 312, 314, 316, 317
Angkatan 1966 292, 342, 411
antisemitisme 263-266, 268, 269, 272, 281
Arab Indonesia, orang 306, 326
Arab Saudi 149, 166-168, 192, 208, 262, 270, 271, 277, 282, 291, 305, 323, 324, 368, 377, 386
Arsyad al-Banjari, Muhammad 413
arwah 62, 67, 70-72, 426
asas tunggal 143, 243, 244, 247,

250, 302, 303, 311, 349
Ashaari Muhammad 209, 210
Asia Foundation, The 326, 330, 344, 403, 417
asihan 67, 68, 79

B

Ba'asyir, Abu Bakar 299, 300, 305, 320, 322, 347-350, 352, 367, 388-392
Baha'i 193, 195, 211, 212
Bahruddin 424
BAKIN (Badan Koordinasi Intelijen Negara) 244, 245, 297, 333
bakso tahu 13-16, 20, 21, 49, 56, 109, 112, 116, 117
Bandung 1, 3-5, 7, 9-11, 13, 20, 22, 23, 25, 30, 31, 35-37, 39, 41-45, 47-50, 55-59, 61, 62, 64, 69, 74, 79, 81, 82, 87-95, 97-101, 103-117, 120-122, 125, 127, 128, 154, 155, 182, 186, 219, 220, 273, 280, 303, 347, 348, 377, 383, 435
Bandung Lautan Api 11, 90
Bank Islam 191
Bank Muamalat Indonesia 223, 256, 306
Baqir Sadr, Muhammad 193
Barisan Sakit Hati 47, 98, 99
Batak 29
becak, penarik 3, 4, 6, 8, 31-35, 43, 45, 53, 54, 57-59, 76, 85, 93, 96, 105, 115, 117-123, 126, 129, 146
Bellah, Robert 152, 203, 215
Benny Moerdani 235, 246, 253, 254
Billah, M.M. 303, 418, 427, 428
Bin Baz, 'Abd al-'Aziz 321
Bisri Syansuri , KH. 139, 140, 142, 153, 410, 414
BKPRMI (Badan Kontak Pemuda dan Remaja Masjid Indonesia) 347
BKSPP (Badan Kerjasama Pondok Pesantren) 387
Boedi Oetomo 265
Brebes, pendatang dari 12, 48, 49, 50, 54, 74, 109, 128
budaya kemiskinan 17, 19, 20, 31, 37, 40, 83, 85
bunuh diri 55
buruh bangunan 22, 52, 54, 59, 60, 107, 118, 119
buruh pabrik tekstil 35, 52, 53, 119, 122

C

Casanova, José 363
Chandra Muzaffar 171
CIA (Central Intelligence Agency) 290
Cina, orang 15, 44, 89, 90, 101, 116, 123, 159, 171, 225, 227, 256, 265, 268, 278, 282, 296, 310, 311, 314, 331, 333-335, 405
Cirebon, pendatang dari 12, 45, 47, 48, 50, 51, 61, 62, 74, 78, 81, 91, 97-102, 104, 105, 108, 109, 115, 128, 371
civil society. *Lihat* masyarakat sipil

D

dakwah 143, 146, 148, 149, 175, 185, 205, 210, 231, 291, 311, 325, 332, 360, 385
Darul Arqam 175, 195, 207, 209, 210
Darul Hadits 209
Darul Islam (lihat juga NII) 11, 47,

48, 91, 100, 101, 107, 114, 157, 174, 181, 199, 228, 230, 231, 242, 244, 245, 286-289, 297-300, 302, 310, 318, 320, 322, 324, 325, 339, 347, 378, 379, 385, 386, 389, 390, 393, 394, 396, 399
Dawam Rahardjo, M. 153, 223, 281, 411-414, 418
DDII. *Lihat* Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia
Dekmejian, Hrair 186, 190
Deliar Noer 148, 256, 320
Demokrasi Terpimpin 102, 137, 164, 233, 290, 332
denominasi 190, 198, 202-204, 213
Departemen Agama 80, 138, 143, 146, 157, 231, 232, 236, 237, 252, 369, 374, 380, 397, 408-410, 430
depolitisasi 136, 150, 152, 211, 215, 216, 224, 241, 258, 292, 293, 302, 306, 331, 383
deprivasi relatif 183, 185, 186
desekularisasi 173, 258
Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) 148, 175, 291, 332, 385
Dharma Wanita 78, 432
Dharsono, H.R. 247
dialog antar-agama 345
Din Syamsuddin 334
Djaelani Naro 140, 142, 234, 235, 243
dukun 4, 5, 10, 13, 33, 42, 47, 62-69, 72, 79, 103, 115

E

ekonomi Islam 166, 187, 191, 232, 288, 306
Ergil, Dogu 184, 185
etos kerja 73

F

Farid Wajidi 344, 356, 401, 424
Fatayat NU 429, 430
fatwa 140, 157, 158, 160-162, 189, 196, 235, 238-241, 377
Fatwa, A.M. 247
Fazlur Rahman 172, 295, 296
feminisme Islam 345, 421
fiqh al-nisa 421, 430, 431
Ford Foundation, The 326, 330, 344, 403, 421
Forum Demokrasi 257, 307
FPI (Front Pembela Islam) 323
Freemasonry 263-265, 267, 272, 277, 278, 280, 282
Freire, Paulo 382, 419
Friedrich Naumann Stiftung 342, 403, 411, 416
fundamentalisme 165, 166, 168, 169, 171-174, 177, 179, 180, 186, 187, 188, 192, 193, 228, 307

G

G30S 107, 113, 158, 215, 233
Garut, pendatang dari 11, 15, 20, 21, 35, 47, 48, 50, 57, 61, 73, 74, 80, 81, 91, 98, 100, 101, 103, 106-108, 112, 113, 117, 120, 121, 128
Geertz, Clifford 228, 407, 408, 413, 425
gerakan sempalan 195-200, 202-204, 207, 208, 212, 213, 215, 216, 218, 220, 221
gerilya 103, 184, 230, 287, 300, 349, 378, 390

Goldziher, Ignaz 280
Golkar 136, 139, 140, 144, 148, 234-236, 241, 292, 293, 315, 316, 317, 396
Gontor. *Lihat* pesantren Gontor
gotong-royong 18
guna-guna 18, 22, 65
Gus Dur. *Lihat* Abdurrahman Wahid

H

habib 323
Habibie, B.J. 223, 253-256, 258, 306, 308, 312, 313, 317, 318, 327, 344, 350, 394, 395, 403, 422
Hamam Dja'far, KH. 409, 415, 418
HAMKA 160
Hamzah Haz 315, 327, 339, 394
Hanafi, Hasan 137, 325
Hartono Ahmad Jaiz 196
Hasan Basri 157
Hasjim Asj'ari 413, 414
Hendropriyono 396
Hidayat Nur Wahid 320
Hitler, Adolf 268
Hizbullah 106, 378
HMI (Himpunan Mahasiswa Indonesia) 151, 233, 243, 253, 256, 292, 293, 301-304, 311, 315, 336, 348, 350, 412
Hodgson, Marshall 152
Hosen, Ibrahim 161, 162, 239, 240, 241
HTI (Hizbut Tahrir Indonesia) 211, 350
hubungan patron-klien 56, 59, 60, 114, 117, 433
Huntington, Samuel 363
Hussein, Saddam 179

I

IAIN (Institut Agama Islam Negeri) 3, 138, 271, 272, 337, 374, 380, 381, 384, 395, 430, 434, 435, 439
Ibn Taymiyyah 170, 172, 174
Ibnu Khaldun 203
Ibrahim, Saad Eddin 176, 180-186
ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia) 154, 223-225, 253-258, 303, 306-309, 311-313, 335, 342, 344, 422
Idham Chalid 139, 142
Ikhwanul Muslimin 154, 190, 211, 293-296, 299, 304, 305, 311, 316, 319, 332, 347, 348, 351, 360, 386, 388, 389, 399
Ikhwanul Muslimin Indonesia 211, 350
Illich, Ivan 382, 412
Imran bin Zain 182
India 42, 168, 171, 178, 212, 216, 225, 367, 371, 376, 382
Indramayu, pendatang dari 12, 48-51, 78, 80, 81, 109, 128, 395, 397, 398
industri rumah 53, 54, 120, 123, 129, 417
industri tekstil 48, 53, 55, 120, 122
Inkarus Sunnah 195, 208
intelektual Muslim 146, 150, 253, 295, 296, 301, 308, 388, 411
Iran 166, 167, 179, 184-186, 192, 193, 199, 211, 212, 295
Irfan S. Awwas 320, 321
Isa Bugis 207
Islamisasi 192, 225, 250, 258, 288, 291, 316, 327, 336, 422
Islamisme 166, 323, 324, 339, 341
Islam Jama'ah 195, 199, 209, 215

Islam kampus 314
Islam Liberal 326, 330, 345, 361, 364. *Lihat juga* JIL
Islamofobi 269
Islam Qur'ani 208, 280
Islam radikal 184, 186, 242, 269, 301, 312, 318, 322, 324, 326, 327, 329, 333, 338
Ismail Pranowo, Haji 298
Israel 177, 178, 262, 263, 269-276, 278, 282, 309, 310

J

Jackson, Karl D. 114
Ja'far Umar Thalib 318, 319, 321, 327
Jalaluddin Rakhmat 155, 325
jama'ah 346, 347, 350-352, 354, 356, 359, 361, 364
Jama'ah Imran 220. *Lihat juga* Imran bin Zain
Jama'ah Islamiyah 322, 323, 325, 346, 347, 349, 350, 352-354, 365, 367, 389-393
Jama'ah Tabligh 175
Jama'at-i Islami (Pakistan) 304, 347, 351, 360
janda 13, 67, 77, 78, 80, 429
Jepang, pendudukan 11, 35, 90, 104, 112, 268, 271, 272, 286, 378, 379
jihad 175, 285, 286, 300, 318, 335, 349, 350, 375, 378, 390, 391, 394, 398
JIL (Jaringan Islam Liberal) 326, 330, 345, 361, 364
jimat 5, 62, 66
Jong Islamieten Bond 212

K

Kahar Muzakkar 230, 393
Kairo 268, 293, 371, 372, 465
kaki lima, pedagang 3, 4, 8
KAMI/KAPI (Kesatuan Aksi Mahasiswa/Pelajar Indonesia) 20
KAMMI (Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia) 311, 312, 350, 359
kanuragan 209
Kartosuwirjo, S.M. 229, 230
Kebumen, pendatang dari 36, 61, 110, 115, 128
Kedung Ombo, waduk 419, 428
kelas menengah Muslim 152, 293, 295
kencit 5, 62, 66
Kessler, Clive 171
kharisma 137, 190
Khumaini, Ruhullah 167, 189, 193
kiai rakyat 404, 424, 425, 426, 434
KISDI (Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam) 309-311, 313, 314, 316, 317, 326, 332, 333, 335
Komando Jihad 181, 242, 244, 245, 298, 299, 320, 334
Kompilasi Hukum Islam 252
komunitas 12, 40-42, 61, 70, 73, 74, 84, 99, 102, 175, 186, 189, 206, 207, 218-221, 265, 276, 277, 287, 318, 323, 343, 356, 370, 376, 394, 397, 404, 406, 423, 424, 428. *Lihat juga* jama'ah, modal sosial
koneksi 24, 55, 83, 114, 115, 117, 122, 125, 149, 278, 298, 299, 353, 367, 382. *See also* patronage

konflik antar agama 285, 318, 428
konspirasi, teori 178, 179, 247, 248, 261-263, 267, 268, 271-274, 276, 278, 279, 282, 296, 297, 309, 310, 321, 332-334, 336, 352, 359, 360, 361
koperasi simpan-pinjam 416
Korps Mubaligh Indonesia 149
kredit industri kecil 31
Kristenisasi 331, 332
Kuwait 179, 262, 273, 296, 326, 386

L

Lakpesdam 384, 417, 420, 421, 423
Laskar Jihad 318, 319, 321
Lewis, Oscar 17, 19, 40, 83
Liddle, R. William 281, 297, 307, 310, 337, 339-341, 369, 433
Lions Club 261, 262, 277, 278
LIPIA (Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab) 305
LKiS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial) 420, 421
LP3ES (Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial) 153, 342-344, 383, 411, 412, 414-417
LSAF 281
LSM 277, 307, 310, 330, 342-346, 355, 356, 364, 382-384, 403, 404, 408, 411, 415-417, 419-422, 424, 425, 428, 430-434
LSP (Lembaga Studi Pembangunan) 343, 344

M

Madrasah Saulatiyah (Mekah) 371
Mahfuzh Ridwan, Kiai 427
Majalengka, pendatang dari 13, 49, 50, 54, 56, 78, 80, 81, 105, 109, 112, 117, 128
makhluk halus 5, 45, 62, 69, 79, 98
Malaysia 159, 171, 173, 175, 185, 195, 196, 207, 209, 210, 216, 225, 299-301, 304, 322, 327, 348, 349, 367, 390-392, 400
Maluku, konflik 99, 285, 306, 318, 319, 321, 330, 335, 350, 391
mandor 21, 54, 59, 60, 103, 118, 119, 120
Mansour Fakih 419
Marcoes, Lies M. 3, 41, 88, 421, 435
Ma'ruf Amin, KH. 398
Marxisme 187, 243, 277, 278, 384
Marzdedeq, A.D. El 278, 279, 280
Masdar F. Mas'udi 416
Masjidil Haram 166, 371
masyarakat sipil 224, 225, 243, 340-342, 344, 346, 353-356, 364, 365, 403, 421, 422, 425
Masyumi 101, 136, 147-149, 157, 174, 175, 215, 223, 229, 231-234, 240, 244, 245, 252, 253, 256, 257, 286, 288-294, 299, 303, 306, 308, 314, 316, 324, 332, 342, 343, 379, 381, 383, 385-387, 390, 411, 416
Maududi, Abu'l A'la 155, 294, 295, 304, 324
Maulani, Z.A. 333
Megawati Sukarnoputri 285, 312, 315-317, 319, 327, 362, 394, 396
Mesir 153, 154, 167, 175, 178, 181, 182, 184, 210, 262, 264, 268, 270-272, 278, 293, 294, 304, 327, 347, 376, 377, 386, 388, 389

messianisme 205, 210, 211, 213, 214, 220
mie bakso 12, 33, 49, 109, 120
migrasi 13, 41, 42, 43, 51, 91, 92, 265
  bolak-balik 42, 91
mistisisme 201-203, 213, 215
modal sosial 352-356, 359, 365
Moeslim Abdurrahman 215, 419
Mohamad Natsir 69, 147-149, 226, 233, 246, 291, 292, 296, 331, 332, 381, 385, 386, 390, 421, 459
muballigh, muballighah 426, 428, 429, 431
Mufarridiyah 196
Muhammad bin Abdulwahhab 172
Muhammadiyah 69, 147, 154, 155, 160, 162, 163, 196, 198, 204, 208, 210, 212, 216, 229, 233, 238-240, 244, 247, 248, 258, 272, 293, 296, 311, 314-316, 334, 336, 339-342, 344, 346, 355, 368-370, 375-377, 393, 399, 419
MUI (Majelis Ulama Indonesia) 146, 156-163, 195, 196, 202, 231, 237-241, 280, 334, 397, 398
Mujahidin-i Khalq 167, 184, 189
Mukhlas 392
Mukti Ali, A. 139, 394, 408-410, 416
Munawir Sjadzali 250
mustadh'afin 156, 324
Mutahhari, Murtadha 150, 155, 156, 189, 192, 295, 296, 301

N

Naipaul, V.S. 303, 382
Nasihin Hasan 414
nasionalisme Indonesia 90
Nasr, Seyyed Hossein 295
negara Islam 166, 173, 193, 211, 224, 225, 244, 245, 257, 287, 288, 298, 300, 301, 305, 315, 319, 320, 322, 329, 334, 335, 337, 339, 349, 350, 363, 385, 390, 397
Ngruki. *Lihat* pesantren Al-Mukmin Ngruki
Niebuhr, Richard 203, 204
NII/TII (Negara Islam Indonesia/ Tentara Islam Indonesia) 174, 182, 195, 200, 211, 230, 287, 298-300, 305, 325, 335, 379, 385, 390, 391
NU (Nahdlatul Ulama) 136-145, 147, 153, 154, 160, 162, 174, 175, 181, 196, 216, 229, 231-235, 239, 240, 242-244, 247, 257, 288-290, 293, 307, 308, 311, 314-316, 334, 336, 339-342, 344, 346, 355, 356, 365, 368-370, 376, 378, 379, 383, 384, 387, 393, 398, 399, 401-412, 414-423, 429, 430, 433
Nurcholish Madjid 151, 281, 296, 303, 331, 387
Nur Mahmudi Ismail 361
nyai rakyat 404, 424, 425

O

Orde Baru 78, 126, 136-139, 141, 146, 152, 157, 211, 215, 223, 234, 241, 243, 245, 250, 253, 258, 259, 281, 291, 292, 295, 297, 300, 308, 312-315, 324, 331, 342, 385, 396, 401, 403,

405, 407, 408, 411, 412, 421, 423
kebijakan Islam Orde Baru 148, 152, 158, 223, 224, 234, 250, 253, 258, 331, 334, 383, 385
modernisasi dan pembangunan 141, 241, 255, 398
orientalisme 154, 177, 178, 179
Ortodoksi Islam 196, 202, 212, 216

P

P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) 343, 416, 420, 421, 430
Pakistan 42, 192, 193, 212, 225, 273, 294, 300, 304, 326, 367, 390
Palestina 178, 263, 265, 266, 268, 270, 271, 275, 276, 309, 310, 332
Pancasila 140-143, 158, 175, 207, 226-228, 236, 237, 241-244, 246, 248-250, 281, 287, 288, 299, 302, 304, 313, 349, 390
Pangestu 214
Panji Gumilang, AS 395, 396, 397, 448
PAN (Partai Amanah Nasional) 229, 314, 316, 317
Paramadina 152, 281
Parmusi (Partai Muslimin Indonesia) 234, 291
PAS (Partai Islam Se-Malaysia) 171
patri, tukang 47, 54, 97, 100, 101, 104-106, 111, 115, 119, 123
patronage 56, 137, 138, 139, 140, 142, 144, 145, 232, 235, 236. *Lihat juga* koneksi
PBB (Partai Bulan Bintang) 314, 317, 444
PDI (Partai Demokrasi Indonesia) 234
PDI-P (Partai Demokrasi Indonesia-Perjuangan) 315, 316, 317
pedagang keliling 8, 43, 53-55, 57-59, 66, 76, 85, 93, 96, 117, 119-121, 122, 124, 126
pelacuran 19, 23, 25, 51, 71, 81-83, 123, 124, 323, 413
pelet 68, 82
Pembangunan (sebagai ideologi) 158
pembunuhan massal 1965-66 181, 182, 263
pemurnian Islam 172, 208, 213, 295
pencurian 25
Pendidikan Nasional, UU 336, 379
pengadilan agama 232, 236, 237, 381
pengajian 6, 75, 76, 78, 107, 175, 210, 220, 425, 426, 431-433
pengangguran 54, 77, 110, 125
pengemis 5, 12, 13, 28, 49, 51, 54, 93, 101, 109, 117, 118
penggusuran petani 163, 418, 428
perajin emas 37
perceraian 19, 80, 81, 236, 251
perkawinan 19, 42, 61, 62, 76-81, 106, 175, 236, 401
Perkawinan, Undang-Undang 140, 141
Persis (Persatuan Islam) 62, 69-76, 81-84, 106, 107, 163, 208, 219, 233, 239, 280, 294, 295, 305, 368, 377, 378, 388
pesantren 107, 135, 137, 138, 143, 145-147, 153, 228, 232, 237, 248, 251, 295, 299, 320, 322,

343, 344, 346, 352, 367-384, 386-401, 405, 407-424, 427, 429-431, 434, 439
pesantren Al-Islam Lamongan 392
pesantren Al-Mukmin Ngruki 352, 367, 368, 388, 391, 392
pesantren Al-Zaytun 395, 397, 399
pesantren Annuqayah Guluk-Guluk 415
pesantren Blok Agung Banyuwangi 415
pesantren Cipasung Tasikmalaya 415
pesantren Darul Fallah Bogor 381, 387, 468
pesantren Edi Mancoro Gedangan Salatiga 427
pesantren Gontor 376, 382, 386, 388, 395, 398, 399, 415, 447, 448, 464
pesantren Hidayatullah Balikpapan 393-395, 398, 399
pesantren Krapyak Yogyakarta 412
pesantren Luqmanul Hakiem 390, 392
pesantren Maslakul Huda Kajen 415
pesantren Pabelan 382, 409, 414, 415
pesantren Paiton Probolinggo 415
pesantren Persis Bangil 388
pesantren Tebuireng 144, 413, 414, 415
pesantren Tegalsari 370, 371
pesantren Tremas Pacitan 408
pesantren Ulil Albab Bogor 388
Petisi 50 246, 247, 257
Petrus (penembak misterius) 25, 113
Piagam Jakarta 148, 174, 228-230, 236, 252, 288, 291, 320, 323, 334, 335, 336, 351, 365
PII (Pelajar Islam Indonesia) 233, 244, 303, 469
pijat, tukang 82, 97, 101, 104
PKB (Partai Kebangkitan Bangsa) 145, 229, 314, 315, 403, 422, 423, 430, 431
PKI (Partai Komunis Indonesia) 102, 103, 215, 226, 233, 244, 253, 289, 290, 292, 406, 459
PK/PKS (Partai Keadilan/Keadilan Sejahtera) 211, 304, 317, 325, 350, 359-364
PMII (Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia) 311, 312, 403, 417, 420
PNI (Partai Nasional Indonesia) 46, 101, 102, 289
Porkas 160, 161, 162, 240, 241
PPP (Partai Persatuan Pembangunan) 136, 139-144, 227, 234-236, 242-244, 298, 302, 314-317, 331, 401, 402
Prabowo Subianto 310, 333
proporsionalitas 255, 306
Protokol-Protokol Para Sesepuh Zion 263, 266, 271, 272, 276, 282
PRRI (Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia) 148, 233, 290, 385
PSI (Partai Sosialis Indonesia) 232, 233, 342, 363, 383, 411
Putnam, Robert 341, 353, 365

Q

Qutb, Sayyid 155, 293, 294, 324

R

Rabithah al-`Alam al-Islami 149
Ratu Adil 99, 170, 183, 205
Ratu Langie, Sam 271
rentenir 6, 7, 24, 27-30, 38, 80
Resolusi Jihad 181, 378
Revolusi Hijau 12
Revolusi Indonesia 287
Revolusi Iran 149, 150, 155, 180, 185, 277, 301, 324, 330
Revolusi Perancis 264
Rida, Rasyid 293, 376
Ridwan Saidi 212, 271, 276, 277
ritual Islam 425
Rizieq Syihab, Habib 323
Roy, Olivier 166, 172, 323-325
Ruqayyah Ma'shum, Nyai 428, 463

S

Sabilillah 378
Sa'id Hawwa 389
Saifuddin Zuhri 138, 164
Saiful Mujani 337, 339-341, 355, 359, 369, 433
Salafi, faham dan gerakan 167, 172, 208, 277, 295, 301, 305, 306, 318, 324, 325, 332, 368, 374, 375, 381, 386, 388-390, 399
Salman, Masjid 155, 303
Samin, gerakan 205
Sanusi, H.M. 247
SARA (Suku-Agama-Ras-Antargologan) 227, 282
Sarekat Abang 214
Sarekat Islam 212, 214
Sartono Kartodirdjo 170, 205
Schuon, Frithjof 295
SDSB 160, 240
sektarianisme 188, 257, 307
sekte. *See* gerakan sempalan
sekte, sosiologi 188, 201
sektor formal 53, 55, 119
sektor informal 3, 4, 39, 52, 53, 55, 56, 60, 119, 126, 343
sekularisme, penolakan terhadap 173, 217, 280
sekularisme-pluralisme-liberalisme 280
Semarang 371
Sendawa 45-47, 51, 60-63, 71, 76, 77, 79, 81-85, 98-105, 108-110, 113, 115, 119, 124
Shalaby, Ahmad 272
Sholeh Iskandar 387
Sivan, Emmanuel 169, 173
Sjafruddin Prawiranegara 147
slametan 70, 71, 425
Soeharto 25, 141, 223-226, 235, 243-247, 253-256, 258, 259, 282, 283, 285, 289-294, 297, 299, 300, 302, 303, 306-317, 320, 325, 327, 329, 331-333, 335, 342, 350, 359, 364, 383, 385, 388, 390, 393-396, 398, 401, 403, 422, 430, 436
  kejatuhan Soeharto 310-312, 333, 342, 350, 364
Soetomo 412, 466
Sudan 192, 193
Sufi, ajaran 173, 330
Sukapakir 1, 3, 4, 7-13, 15-21, 25-29, 31-34, 36-38, 41, 44-46, 48-50, 52, 55, 60-65, 67-69, 73-78, 80, 84, 87-89, 93, 97, 100, 101, 103, 106-108, 111-116, 119, 121-125, 128, 129

Sukarno 101, 137, 148, 158, 231-234, 241, 253, 286, 289-292, 331, 332, 383, 385, 396, 408, 411
penggulingan Sukarno 234, 290, 331
Sulawesi Selatan 230, 287, 339, 379, 385, 393, 394, 401
Sumarah 206, 214
Sungkar, Abdullah 207, 211, 299, 300, 347-350, 352, 388-391, 462
Surabaya 43, 181, 273, 276, 358, 370, 371, 420, 442, 460, 465, 467, 469
survei PPIM 340, 342, 355, 358
Syafi'i Mufid, Ahmad 398
Syansuri Badawi 144
syari'ah 173, 175
Syariati, Ali 150, 155, 189, 295, 301, 324
Syarikat 356, 467
Syi'ah 149, 150, 155, 156, 195, 199, 211, 212, 277
Syukri Ghozali, KH. 160

T

Tablighi Jamaat. *Lihat* Jama'ah Tabligh
Tagore, Rabindranath 376, 412
tahlilan 71, 369, 425
Talangsari (Lampung), peristiwa 134, 175, 207, 248
Tanjung Priok, peristiwa 182, 246, 247, 249, 253, 300, 303, 323
Tarbiyah, gerakan 211, 303, 311, 349, 351, 359, 360
tarekat 84, 196, 206-209, 213-215, 219, 220, 248, 264, 372, 373
tarekat Idrisiyah 214
tarekat Mufarridiyah 196
tarekat Qadiriyah 208
tarekat Shiddiqiyah 215
tarekat Syattariyah 215
tarekat Tijaniyah 214
tarekat Wahidiyah 215
Tasikmalaya, pendatang dari 7, 11, 13, 37, 47, 48, 50, 91, 107, 128, 415
Tegal, pendatang dari 12, 45, 48-50, 54, 62, 74, 109, 128
teknologi tepat guna 343, 383, 415, 416
teologi pembebasan 384, 419
thaumaturgical, gerakan 206, 207, 208, 214
Theosofie 206, 265
Tibum (Penertiban Umum) 3, 14, 32-35
Tirtokoesoemo, R.A. 265
TNI (Tentara Nasional Indonesia) 47, 100, 157
TRI (Tentara Republik Indonesia) 99
Troeltsch, Ernst 200-203, 215
Turki 184, 187, 264, 265, 327, 359, 439

U

Ubaidah, Nur Hasan 209
ulama 69, 133-145, 147, 150, 153, 156-160, 162, 163, 167, 181, 182, 189, 196-199, 201, 212, 217, 230, 233, 235, 237-240, 261, 262, 286, 293, 305, 318, 368, 370-373, 375, 378, 417, 419, 424
upacara adat 62
USAID 330, 344, 403
Usama bin Laden 318, 361

Usroh, gerakan 199, 207, 211, 299, 304, 305, 320, 322
utopian, gerakan 175, 206, 207, 210, 211

W

Wahab Chasbullah, KH. 412
Wahabisme 293
wahdatul wujud 195, 199
Wahid Hasyim 143, 153, 272, 414
WAMY (World Association of Muslim Youth) 348
Warman 182, 298
Warsidi 134
warung 5-10, 24, 25, 33, 37, 44, 53, 66, 77, 83, 107, 120, 129
Weber, Max 200, 201, 361, 468
Westerling, Raymond 99
Wilson, Bryan 188, 189, 204, 205, 207

Y

Yahudi 178, 179, 193, 261-282, 296, 297, 309, 310, 330, 332, 333, 352, 355, 361, 394, 436
Yaman 305, 318
Yinger, Milton 204

Z

zakat 155, 174, 175, 182, 228, 232, 288, 381, 395, 427
Zamroni 412
zionisme 154, 177, 178, 266, 271, 274, 278

LKiS

Hadinh